

Verstehen, was Markus erzählt: philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1-6

Abstract

The thesis reflects translation as a paradigm of interpretation. The exegesis of a text depends on how we understand its language, and we try to understand the text in our own language. Thus translation is closely related to fundamental questions of interpretation. Starting from a philological point of view and hermeneutical considerations, the author discusses problems of translation in a Markan narrative. The hermeneutical approach leads to the question of the adequacy of understanding between the conflicting areas of non-arbitrariness and a variety of possible interpretations.

Die Arbeit reflektiert das Übersetzen als ein Paradigma der Interpretation. Die Auslegung eines Textes basiert auf unserem Verständnis seiner Sprache, und wir suchen, ihn in unserer Sprache zu verstehen. Insofern spiegelt das Anliegen einer Übersetzung Grundfragen der Interpretation. Ausgehend von einer philologischen Orientierung und hermeneutischen Überlegungen diskutiert der Autor Probleme des Übersetzens einer markinischen Erzählung. Sein hermeneutische Interesse gilt der Frage der Angemessenheit des Verstehens im Spannungsfeld zwischen der Vielfalt möglicher Deutungen und der Nichtbeliebigkeit der Interpretation.

Hans-Ulrich Rüegger

Verstehen, was Markus erzählt

Philologisch-hermeneutische Reflexionen
zum Übersetzen von Markus 3, 1–6

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Jörg Frey, Martin Hengel und Otfried Hofius

155



Hans-Ulrich Rüegger, geboren 1958; Studium der Germanistik und der Theologie in Zürich; 1988–95 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Rektors der Universität Zürich; 1996–98 Leiter Stab Universitätsreform; 1998–99 Forschungsassistent bei Prof. Dr. Hans Weder; 2000 Promotion zum Dr. phil.; seit 2000 Leiter Stab Prorektorat Forschung der Universität Zürich.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Sommersemester 2000 auf Antrag von Prof. Dr. Hans Weder und Prof. Dr. Christoph Riedweg als Dissertation angenommen.

ISBN 3-16-1477892-4

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament · 2. Reihe)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2002 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Anstelle eines Vorworts

difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum, ut, quae in alia lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conservent.

significatum est aliquid unius verbi proprietate: non habeo meum, quo id efferam, et, dum quaero implere sententiam, longo ambitu vix brevis viae spatia consummo. accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, varietates figurarum, ipsum postremo suum et, ut ita dicam, vernaculum linguae genus.

si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.

»Es ist schwer, fremden Zeilen genau zu folgen und dabei nirgends fehlzugehen. Und es ist schwierig zu erreichen, dass das, was in einer anderen Sprache gut gesagt ist, in der Übersetzung die gleiche Angemessenheit bewahrt.

Etwas wird bezeichnet durch die Eigentümlichkeit eines ganz bestimmten Wortes. Ich habe kein eigenes, mit dem ich das ausdrücken könnte. Und indem ich versuche, dem Gedanken vollständig zu entsprechen, bewältige ich in einer langen Umschreibung mit Mühe ein kurzes Stück Weg. Hinzu kommen die Umstände ungewöhnlicher Wortstellungen, die Unterschiede bei den Fällen, die Vielfalt der Redefiguren und letztlich eben die Art, die der Sprache eigen und, falls ich so sagen darf, in ihr heimisch ist.

Wenn ich nach dem Wortlaut übersetze, klingt das merkwürdig. Wenn ich aber unvermeidlich an der Reihenfolge, an der Rede-weise etwas ändern muß, werde ich als einer angesehen, der der Pflicht des Übersetzers ausgewichen ist.«

Hieronymus, Epistula 57, 5, 6–7¹

¹ Hieronymus zitiert in dieser faszinierenden Passage nicht Cicero, wie EUGENE NIDA meinte (1964, 13), sondern eigene Gedanken, die er seiner Übersetzung der Chronik des Eusebios voranstellte (cf. Hier. chron. epist. p. 2, 2–15).

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Systematische Voraussetzungen	4
2.1 Philologische Orientierung	4
2.1.1 Aspekte der Sprache	4
2.1.2 Aspekte der Rede	5
2.1.3 Aspekte der Literatur	5
2.2 Hermeneutik der Angemessenheit	8
2.2.1 Richtigkeit	9
2.2.2 Angemessenheit	10
2.2.3 Richtigkeit und Angemessenheit	11
3. Vorausgehende Ansichten	13
3.1 Der Markustext	13
3.1.1 Sprache und Stil	13
3.1.2 Art und Komposition	15
3.1.3 Gattung	18
3.1.4 Zitate und Anspielungen	21
3.1.5 Zeit und Ort	23
3.1.6 Überlieferung	25
3.2 Der Übersetzer und die Lesenden und ihre Sprache	28
3.2.1 Alltagssprache und religiöse Sprache	29
3.2.2 Deutsche Sprache und christliche Tradition	30
3.2.3 Deutsche Sprache und Judentum	31
3.2.4 Deutsche Sprache und Geschlecht	32
4. Übersetzen von Markus 3,1–6	34
4.1 Exemplarische Beobachtungen am ersten Satz	36
4.1.1 Prädikat	37
4.1.2 Subjekt	38
4.1.3 Objekt	39
4.1.4 Adverbiale	54
4.1.5 Bedeutung des Prädikats	56
4.1.6 Syntaktischer Stil	58

4.2	Ausgewählte Beobachtungen am weiteren Text	72
4.2.1	Der Mensch	72
4.2.2	Unter Beobachtung	80
4.2.3	Der Anlass der Anklage	86
4.2.4	Die Aufforderung Jesu	91
4.2.5	Die Frage Jesu	101
4.2.6	Die Empörung Jesu	106
4.2.7	Der Ausgang	116
5.	Verantwortung der Angemessenheit	120
5.1	Übersetzen als Vermittlung	120
5.1.1	Dokumentation	120
5.1.2	Assimilation	120
5.1.3	Dokumentation und Assimilation	121
5.2	Momente der Übersetzung	124
5.2.1	Dokumentarisches Moment	124
5.2.2	Assimilierendes Moment	125
5.2.3	Dokumentarisch-assimilierende Momente	126
	Dank	131
	Bibliographie	133
	Register	157
	Stellen	157
	Namen (Autoren)	164
	Philologische Begriffe	166
	Griechische Wörter und Syntagmen	167

Hinweise

Um Lesenden ohne Griechischkenntnisse die Lektüre zu erleichtern, sind griechische Wörter im Text transkribiert. Die verschiedenen griechischen Akzente werden in der Umschrift einheitlich durch Akut (´) angegeben.

Zitate aus fremdsprachigen Schriften sind, wo nicht anders vermerkt, von mir übersetzt. In den Fußnoten steht das Zitat in der originalen Sprache. Die Texte folgen den in der Bibliographie verzeichneten Ausgaben, wobei ich bei den antiken Schriften Orthographie und Interpunktion vereinheitlicht habe. Wo die Septuaginta (LXX) von der Zählung des Massoretischen Textes (MT) der Hebräischen Bibel abweicht, sind beide Stellen angezeigt.

Abkürzungen werden mit Zurückhaltung verwendet. Sie sind, wo nötig, in der Bibliographie angeführt. Für die antiken Quellen richte ich mich nach den Verzeichnissen im Lexikon der Alten Welt (LAW) und im Neuen Pauly (DNP) sowie nach dem Verzeichnis der Papyri bei Joachim Hengstel (GPÄ). Im Übrigen folge ich dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete von Siegfried Schwertner (2. Auflage, 1992).

1. Einleitung

Unter den Strömungen, welche die Diskussion über literaturwissenschaftliche Methoden im 20. Jahrhundert bewegten, gab es einige, die ein genaues Lesen des Textes zu ihrem Leitmotiv erklärten. Durch die Verschiedenheit konkurrierender Verfahren war möglich geworden, dieses Motto als Eigenart bestimmter literarischer Analysen in Anspruch zu nehmen. Gleichwohl bleibt unbestreitbar, dass hier ein Grundsatz beansprucht wurde, von dem sich keine Literaturwissenschaft dispensieren kann. Eine genaue Lektüre bildet die Grundlage jeder Interpretation, sofern sie als Textauslegung verstanden sein will. Und ein vortrefflicher Weg, einen Text gründlich anzusehen, ist die Bemühung um seine Übersetzung: Wer einen Text verstehen will, versuche ihn zu übersetzen. Andersherum hatte Hieronymus konstatiert, dass er nichts hätte übersetzen können, ohne es vorher verstanden zu haben.¹

Wie kann ich verstehen, was Markus erzählt? Bei der Beschäftigung mit dieser Frage und der Arbeit an der Übersetzung wurden drei Maximen wegweisend für mich. Den Ausgangspunkt bildet die Überzeugung, *dass die Sprache für das Interpretieren grundlegend ist*. Den Fundamentalsatz einer philologischen Theorie der Interpretation verdanken wir Friedrich Schleiermacher, der in den aphoristischen Anfängen seiner hermeneutischen Notizen das Axiom formuliert: »Alles voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findende [...] muß aus der Sprache gefunden werden.«² Die Auslegung eines Textes basiert auf unserem Verständnis seiner Sprache, und was wir nicht begreifen, muss durch die Untersuchung dieser Sprache entdeckt werden. Dabei versuchen wir immer schon, den Text in unserer Sprache zu verstehen. Insofern spiegelt die Bemühung um eine Übersetzung Grundfragen der Interpretation.

Die zweite Maxime beruht auf der Erfahrung der Krise einer Interpretation. Wie oft ergibt es sich, dass mehr als eine Deutung möglich ist! In solchen Fällen wird eine Entscheidung gefordert, deren Ergebnis aber nie beanspruchen kann, das richtige Verständnis zu sein. Gewiss bleibt jede Auslegung darauf angewiesen, dass ich sprachliche Voraussetzungen wie eine grammatische Konstruktion oder die Bedeutung eines Wortes erkenne und nicht falsch beurteile. Aber durch den Text und durch seine Lektüre gewinnen sprachliche Zeichen ein Relationspotenzial, das sich oft nicht

¹ Hieronymus, Prologus in libro Iob: *hoc unum scio non potuisse me interpretari, nisi quod ante intellexeram* (Vulgata p. 731,22–23).

² SCHLEIERMACHERS Aphorismen zur Hermeneutik von 1805,8 (HK 38).

auf ein einziges und in diesem Sinn richtiges Verständnis einschränken lässt. Der Konflikt der Interpretation ist wiederum von Schleiermacher angezeigt: Wo unter verschiedenen Gesichtspunkten eine andere Deutung plausibel begründet werden kann, bleibt »zu einer nothwendigen Einsicht kein Raum«. ³ Wenn eine Deutung nicht als die einzig richtige einzusehen ist, besteht die hermeneutische Pflicht, *für andere Deutungen offen zu bleiben*, und damit die Herausforderung, zu versuchen, *einen Text immer wieder neu zu verstehen*. Das gilt für das Übersetzen ohne Einschränkung und wurde vom Kollegium der Prophezei als Voraussetzung für die Arbeit an der Zürcher Bibel deklariert: Mit Respekt gegenüber älteren Übersetzungen findet die Anstrengung einer eigenen Wiedergabe ihre Rechtfertigung darin, dass im Blick auf die Art der Sprache und die Angemessenheit der Rede, überhaupt im Blick auf das Verständnis des Sinnpotenzials – der ›Sinne‹ des Textes – niemand behaupten kann, er habe alles gründlich durchschaut. ⁴ So wird eine immer wieder neu auf die hebräischen und griechischen Texte zurückgreifende Prüfung und Revision der Übersetzung zum Charakteristikum der Zürcher Tradition. Die Geschichte der Bibelübersetzung illustriert die wiederkehrende Erfahrung der Unmöglichkeit, beim Interpretieren eine endgültige Entscheidung zu treffen.

Die dritte Maxime folgt aus der Einsicht, dass dort, wo mehrere Deutungen möglich sind, die Frage nach dem Verständnis nicht allein unter dem Gesichtspunkt der philologischen Richtigkeit beantwortet werden kann. Ich möchte die hermeneutische These verfolgen, dass es in solchen Fällen weiterführt, *nach dem Verständnis eines Textes in Anlehnung an den rhetorischen Grundsatz der Angemessenheit zu fragen*. Das dispensiert nicht vom Anspruch, richtig mit den systematischen Grundlagen umzugehen: Für antike Redner war die Korrektheit des Sprachgebrauchs eine selbstverständliche Voraussetzung. Doch schwieriger als die Respektierung der sprachlichen Grundlagen ist die Anforderung, der Situation durch die Angemessenheit der Rede zu entsprechen: die Rede ihrem Gegenstand sowie der Persönlichkeit des Redners und der Art des Publikums anzupassen. Ich werde versuchen, diesen rhetorischen Grundsatz auf hermeneutische Verhältnisse zu übertragen und nach der Angemessenheit der Interpretation zu fragen. Im Entscheidungsprozess des Interpretierens könnte ein entsprechender hermeneutischer Grundsatz zur Orientierung beitragen. In keinem Fall aber bietet er Gewähr, dass eine Interpretation gelingt – sowenig wie der rhetorische Grundsatz das Gelingen einer Rede garantiert.

³ SCHLEIERMACHERS Rede »Ueber den Begriff der Hermeneutik« in der Plenarsitzung der Berliner Akademie am 13. August 1829,7 (HK 132; HF 317).

⁴ Aus dem wohl von ZWINGLI verfassten Vorwort zur deutschen Übersetzung der alttestamentlichen Propheten, welche die exegetische Arbeitsgemeinschaft der Prophezei im März 1529 in Zürich veröffentlicht, Bl. ij^a (Z VI/2,291): »... wir verachtend ouch nyemans vertolmetschung. So vil aber die art der spraach / vnnd kommlliche der red / ouch verstand der sinnen antrifft / mag nieman verneynen / offt nit gnuog tieff hinyn gesaehen sin.« (Vgl. IDIOTIKON III, 285 s.v. *chommlich*: bequem, gelegen, passend.)

»Denn wie im Leben, so ist auch beim Reden nichts schwieriger, als zu sehen, was angemessen ist.«⁵ Auch beim Interpretieren und Übersetzen zeigt sich in den Möglichkeiten des Gelingens und Misslingens die Schwierigkeit, den Anforderungen im Leben angemessen zu begegnen.

⁵ Cicero, Orator 21,70: *ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius quam, quid deceat, videre.*

2. Systematische Voraussetzungen

2.1 Philologische Orientierung

Philologische Arbeit gründet in der Liebe zur Sprache, zur Rede, zur Literatur. Sie gründet nicht in einer einheitlichen Betrachtung ihres Gegenstandes, basiert also nicht auf *einer* Theorie. Sie orientiert sich an semiotischen und linguistischen Modellen, an kommunikationstheoretischen, rhetorischen, poetologischen, literaturwissenschaftlichen und historisch-kritischen. Ihre Bereiche definieren sich nicht durch verschiedenartige Objekte, alle betreffen sie sprachliche Äußerungen. Aber das je eigene Interesse bestimmt den jeweiligen Gegenstand der Betrachtung als Sprache, als Rede, als Literatur.

Unter der Interpretation eines Textes verstehe ich die Arbeit an der Frage nach seinem *Sinn*, nach dem, was aufgrund der sprachlichen Äußerung eine Person verstehen kann. Eine philologische Interpretation fragt nach dem Sinn eines Textes, soweit er unter den Aspekten der Sprache, der Rede und der Literatur gedeutet werden kann. Die folgende Skizzierung einer Systematik philologischer Aspekte hat zum Ziel, über die gewählte Optik zu orientieren. Sie versucht, mögliche Anhaltspunkte für eine Deutung in der jeweiligen Perspektive auf die Sprache, auf die Rede und auf die Literatur zu bestimmen. In keiner Hinsicht kann sie in Anspruch nehmen, theoretische Grundlagen zu klären.

2.1.1 Aspekte der Sprache

Im Blick auf die Sprache orientiere ich mich an Traditionen der Semiotik und der strukturalen Linguistik. *Sprache* lässt sich demnach begreifen als ein System von bedeutungstragenden Zeichen und den Regeln ihrer Verwendung. Wenn ein Wort (*Lexem*) als sprachliches Zeichen begriffen wird, lassen sich semiotische und linguistische Perspektiven in sprachlicher Hinsicht in drei Bereichen vermitteln: a) in der *morphemischen* Betrachtung der bedeutungstragenden Elemente von Wörtern, b) in der *semantischen* Betrachtung der lexikalischen Bedeutungen von Wörtern und c) in der *syntaktischen* Betrachtung der grammatischen Bedeutungen und der Abhängigkeiten von Wörtern, Satzgliedern und Sätzen.

2.1.2 Aspekte der Rede

Im Blick auf die Rede orientiere ich mich an Traditionen der Semiotik, der pragmatischen Linguistik und der Kommunikationstheorie. *Rede* lässt sich demnach begreifen als Vollzug einer sprachlichen Handlung. Das Ergebnis der mündlichen oder schriftlichen Äußerung ist ein *Text*. Seine Interpretation in sprachlicher Hinsicht wird in der Hinsicht auf die Rede ergänzt a) durch die *referenzielle* Betrachtung dessen, was durch die Rede bezeichnet wird, b) durch die *pragmatische* Betrachtung der durch die Rede vollzogenen oder angeregten Handlungen und ausgedrückten oder motivierten Empfindungen der beteiligten Personen und c) durch die *ästhetische* Betrachtung ihrer formalen Gestaltrelationen wie Klang, Rhythmus, Proportionen.

2.1.3 Aspekte der Literatur

Im Blick auf die Literatur orientiere ich mich an Traditionen der Rhetorik und der Poetik, der strukturalen Analyse und der historisch-kritischen Exegese. Demnach wird die Interpretation des Textes unter Voraussetzung von Aspekten der Sprache und der Rede ergänzt a) durch die *literarische* Betrachtung der Literatur selbst, b) durch die *historische* Betrachtung ihrer Umwelt und besonders ihrer kulturgeschichtlichen Relationen und c) durch die *diachronische* Betrachtung der Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Rezeption.

Mehrdeutig und unscharf ist der Begriff der *Literatur*. In einer *extensiven* Bedeutung wird darunter die Gesamtheit schriftlicher Äußerungen verstanden. Der Aspekt der Schriftlichkeit ist für diese Bedeutung konstitutiv. Er bildet zudem eine praktische Voraussetzung, damit Texte unter literarischen, historischen und diachronischen Aspekten gedeutet werden können. In einer *exklusiven* Bedeutung wird unter Literatur eine Auswahl von Schriften verstanden, die historisch geprägten, aber nicht klar definierten Erwartungen entsprechen. Für diese Bedeutung ist zu bezweifeln, dass die Schriftlichkeit eine entscheidende Rolle spielt. Eine gelegentliche Notiz oder schriftliche Mitteilung würden wir kaum als exklusiv gefasste Literatur bezeichnen. Andererseits kann ein Drama wohl als literarisches Paradigma gelten – obwohl es erst in der theatralischen Aktualisierung wird, was es eigentlich sein soll. In seiner exklusiven Bedeutung berührt der neuzeitliche Begriff der Literatur den älteren Begriff der Poesie, Dichtung als sprachliches Kunstwerk. Wäre es also treffender, von poetischen Aspekten zu sprechen?

Der Begriff der *Poesie* kann beitragen zur Klärung eines Verständnisses des Literarischen. Er selbst ist aber exklusiver als ein exklusiver Literaturbegriff, ist vorab im Zusammenhang antiker Texte verbunden mit Überzeugungen, die einer literarischen Betrachtung im Wege stehen. Zum einen steht die Poesie der Prosa gegenüber. Poetisch in diesem Sinn ist die metrische Rede in Epen, Dramen, Hymnen.

Nicht poetisch ist die ungebundene Rede in Briefen, in Diegesen, in Abhandlungen, überhaupt im großen Teil der Schriften, die aus der frühen Kaiserzeit überliefert sind. Sollten sie von einer literarischen Betrachtung von vornherein ausgeschlossen sein? Zum andern steht Poesie in Opposition zu philosophischer Reflexion und empirischer Forschung. Gegenüber dem durch Sprache Erkannten trägt das durch Sprache Gemachte das Stigma der Unwahrhaftigkeit. Poetisch in diesem Sinn ist unwahre oder gegenüber der Wirklichkeit indifferente Rede. Sollte auf sie eine literarische Betrachtung von vornherein eingeschränkt sein?

Gegenüber einer extensiven Bedeutung, die Literatur auf die Gesamtheit schriftlicher Texte bezieht, und einer exklusiven Bedeutung, die Literatur ausschließlich auf poetische Texte bezieht, möchte ich für eine Bedeutung eintreten, die das *Literarische* nicht von vornherein als eine Eigenschaft bestimmter Texte, sondern als einen Aspekt philologischer Betrachtung begreift.¹ Literatur bedeutet demnach nicht eine Teilmenge aus dem Objektbereich sprachlicher Äußerungen, sondern einen Gegenstandsbereich der philologischen Interpretation, sofern sie sprachliche Äußerungen in literarischer Hinsicht zu verstehen sucht. Das literarische Interesse der Interpretation – und diesen Impuls verdankt sie der Poesie – gilt den Gestaltrelationen von Texten unter allen Gesichtspunkten der Rede: nicht nur in ästhetischer Hinsicht auf ihre formale Gestaltung, auch in referenzieller Hinsicht auf die Gestaltung dessen, was durch sie bezeichnet wird, und in pragmatischer Hinsicht auf die Gestaltung der durch sie vollzogenen oder angeregten Handlungen und ausgedrückten oder motivierten Empfindungen der beteiligten Personen.

Drei Leitwörter einer literarischen Betrachtung sind in Umrissen wenigstens anzudeuten: der Stil, die Art und die Komposition. Im Blick auf den *Stil* der Rede gilt das literarische Interesse der Eigenart der Verwendung sprachlicher Zeichen und Regeln: den Besonderheiten der Wortwahl und der syntaktischen Gestaltung unter referenziellen, pragmatischen und ästhetischen Gesichtspunkten.

Von der Betrachtung des Stils unterscheiden möchte ich das literarische Interesse an der *Art* der Rede: an der gedanklichen Gestaltung und Verbindung von Sätzen und Reden unter referenziellen, pragmatischen und ästhetischen Gesichtspunkten. Es ist etwa eine andere Art der Rede, eine Behauptung zu begründen oder ein Ereignis zu berichten. Im einen Fall geht es um Argumentation, die Bezeichnetes unter Gesichtspunkten der Akzeptabilität in ein Verhältnis setzt. Im andern Fall geht es um Erzählung, die Bezeichnetes unter zeitlich-räumlichen Gesichtspunkten in ein Verhältnis setzt. Im einen Fall geht es um eine Mitteilung, die eher ermöglicht, sie – gleichsam von außen – in der Prüfung ihres Begründungszusammenhangs zu verstehen. Im andern Fall geht es um eine Mitteilung, die eher einlädt, sie – gleichsam von innen – in der Anteilnahme an ihrer dynamischen Perspektive zu verstehen.

¹ Vergleiche die linguistischen Reflexionen zur Literarizität und Poetizität von ROMAN JAKOBSON (1921, 1934 und 1960).

Der Begriff einer Art der Rede ist literaturwissenschaftlich nicht etabliert.² Ein Anliegen der Bestimmung ist aber zu beobachten in der stilistischen Systematisierung schulischer Sprachübungen.³ Und es ist zu beobachten in linguistischen Untersuchungen von Erzählungen wie in erzähltheoretischen Überlegungen zu alltäglicher Kommunikation.⁴ In der Tat kann von *Erzählung* in sehr unterschiedlichen Hinsichten die Rede sein. Neben der Argumentation bezeichnet die Erzählung eine Art der Rede, die sich von jener durch ihre zeitlich-räumliche Gestaltung und die Attraktivität ihrer dynamischen Perspektive unterscheidet. Neben dem Drama und den dramatischen Reden in einer Erzählung bezeichnet das Erzählen auch eine Perspektivität des Redens, die nicht von den handelnden Personen beziehungsweise von den Personen der Erzählung, sondern von der erzählenden Person ausgeht. Und neben dem Roman und der Novelle bezeichnet die Erzählung eine poetische Gattung, die sich von jenen in Merkmalen wie Umfang, erzählerische Breite und Straffheit der Komposition unterscheidet. Soweit die letzte Bedeutung an ein bestimmtes literargeschichtliches Verständnis gebunden ist, lässt sich das Wort als Bezeichnung einer Gattung nicht unbedenken für eine Betrachtung antiker Texte übernehmen. Sehr wohl aber kann es zur Bezeichnung einer Art des Redens und der damit verbundenen Perspektivität als Begriff einer literarischen Betrachtung antiker Texte zur Verfügung stehen.

Die Bestimmung der einem Text zugrunde liegenden Art der Rede ist eine Voraussetzung für die literarische Frage nach seiner *Komposition*: nach der Gestaltung der Einheit des Textes und seiner Gliederung unter referenziellen, pragmatischen und ästhetischen Gesichtspunkten. In einer äußeren Ansicht gilt diese Frage der Ganzheit eines Textes und seiner Aufteilung, zum Beispiel auf verschiedene Bücher. In eigentlicher Hinsicht gilt diese Frage der Gestaltung dessen, was durch den Text vorgestellt wird. Die Frage nach der Komposition einer Erzählung ist die Frage nach der Gestaltung der Einheit und der Entwicklung und Gliederung des Geschehens, wie es durch die dynamische Perspektive der Erzählung als *Geschichte* vorgestellt wird.

² Die begriffliche Vielfalt gattungspoetologischer Diskussionen ist von KLAUS HEMPFFER referiert, der ahistorische Konstanten wie das Narrative, das Dramatische oder das Satirische unter dem Begriff der *Schreibweise* zusammenfasst (1973, 14–29).

³ In Anlehnung an die *modi tractandi* im antiken Unterricht spricht man in der pädagogischen Stilistik von *Darstellungsarten* in Bezug auf elementare Verfahren der Textgestaltung wie Beschreiben, Schildern, Berichten, Erzählen (vgl. HEINEMANN 1975).

⁴ Die Erzählung wird neben der Besprechung als *Textart* betrachtet, der bestimmte Tempus-Gruppen eigen sind und bestimmte Sprech- und Rezeptionshaltungen entsprechen (WEINRICH 1964/94). Oder Erzählung und Argumentation werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Struktur als Grundformen textueller Kommunikation analysiert (VAN DIJK 1978/80). Oder Erzählen, Beschreiben und Argumentieren werden als lebensweltlich vorgegebene Erlebnisstilarten diskutiert (GUMBRECHT 1980 und 1982).

2.2 Hermeneutik der Angemessenheit

Wie kann ich einen Text verstehen? Die Beschäftigung mit dieser hermeneutischen Frage setzt sprachliche Übereinkünfte voraus – in ihrer philologischen Orientierung etwa im Blick auf die Begriffe der Sprache, der Rede, der Literatur. Unter gemeinsamen Voraussetzungen können wir in vielen Fällen eine übereinstimmende Einsicht gewinnen, wo sich die Struktur eines Satzes, die Bedeutung eines Wortes oder die pragmatische Funktion einer Äußerung eindeutig bestimmen lässt. Wir würden hier nicht zögern, von einem nach philologischen Regeln richtigen Verständnis zu sprechen. Aber

»wieviel andere Fälle gibt es – und solche sind vorzüglich das Kreuz der neutestamentischen Auslegung –, wo eben weil man von dem einen Stützpunkt aus etwas anderes wahrscheinlich machen kann als von dem anderen, zu einer notwendigen Einsicht kein Raum bleibt«.

Dass wir in jedem Fall »mit notwendiger Einsicht« sollten verstehen können, dagegen hat Friedrich Schleiermacher Protest eingelegt.⁵ Dieser betrifft nicht nur Probleme neutestamentlicher Auslegung, er betrifft überhaupt die Krise einer Interpretation: Wo nach philologischen Regeln mehrere Deutungen möglich sind, kann von einer notwendigen Einsicht und also vom richtigen Verständnis nicht die Rede sein. Ich möchte die hermeneutische These vertreten, dass es in solchen Fällen weiterführt, nach dem Verständnis eines Textes in Anlehnung an den rhetorischen Grundsatz der Angemessenheit zu fragen.

In systematischer Hinsicht korrespondieren Rhetorik und Hermeneutik, soweit in der Vermittlung des Denkens die »Kunst zu reden und zu verstehen einander gegenüberstehen«.⁶ Wir werden nicht so eng an Schleiermacher anschließen können, dass wir in jedem Akt des Verstehens die Umkehrung eines Aktes des Redens sehen. Was an Einsicht in Prozesse des Denkens hiermit zugemutet würde, übersteigt die Möglichkeiten einer am Ergebnis der Rede begründeten Auslegung. Nichtsdestoweniger lädt die Korrespondenz von Rhetorik und Hermeneutik ein, Entsprechungen im sprachlichen Handeln zu reflektieren. Von vornherein ist dabei von zwei möglichen Missverständnissen abzusehen. Das rhetorische Konzept der Ange-

⁵ Der Protest richtet sich gegen eine These FRIEDRICH AUGUST WOLFS, die das Bestreben hermeneutischer Theorie skizziert: »Noch sucht sie für die Kunst, die Gedanken eines Schriftstellers aus dessen Vortrage mit notwendiger Einsicht aufzufinden, mancherlei Begründung in Untersuchungen über die Natur der Wort-Bedeutungen, über Sinn eines Satzes, über Zusammenhang einer Rede« (1807, 37). Seine Kritik hat SCHLEIERMACHER am 13. August 1829 in der Plenarsitzung der Berliner Akademie vorgetragen (1829, 6–7; HK 131–32; HF 317).

⁶ Aus der Einleitung des Vorlesungskonzepts von SCHLEIERMACHERS Hermeneutik, vorgetragen am 19. April 1819, 1 (HK 76; HL 9, HF 76).

messenheit stellt nicht die Beliebigkeit individuellen Handelns über allgemeine Verbindlichkeiten: »Du kannst so reden, wie es dir gerade passt!« Vielmehr geht es darum, das Ringen um die Angemessenheit des individuellen Handelns an allgemeinen Verbindlichkeiten zu orientieren. Das Konzept der Angemessenheit hat auch nicht zum Ziel, das individuelle Handeln allgemein verbindlich zu regulieren: »Du musst so reden, um richtig zu reden!« Vielmehr geht es wie in der hermeneutischen Reflexion um eine Sensibilität, Schwierigkeiten des individuellen Handelns zu erkennen.⁷ Denn wie im Leben, so ist auch beim Reden und beim Verstehen nichts schwieriger als zu sehen, was angemessen ist.

Unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Handlung können wir hermeneutische Überlegungen versuchsweise in Entsprechung zu rhetorischen Anweisungen verstehen. Nun lässt sich eine Rede nur insoweit beurteilen, als das Ergebnis ihrer Handlung als *Text* beobachtbar ist. Desgleichen lässt sich eine Interpretation nur insoweit beurteilen, als das Ergebnis *ihrer* Handlung beobachtbar ist. Im Fall einer alltäglichen Unterhaltung kann das Ergebnis des Interpretierens in einer Antwort bestehen, die als *Kotext* neben den gedeuteten Text tritt: »Ja, ich bin einverstanden.« Im Fall einer philologischen Interpretation wird das Ergebnis des Interpretierens in einem Kommentar bestehen, der als *Metatext* hinter den gedeuteten Text tritt. Dies ist insofern das transparentere Ergebnis einer Interpretation, als einzelne Deutungen begründungspflichtig und anfechtbar sind. Im Fall einer Übersetzung wird das Ergebnis des Interpretierens in einer anderssprachlichen Wiedergabe bestehen, die als *Protext* an die Stelle des gedeuteten Textes tritt. Dies ist insofern das radikalste Ergebnis einer Interpretation, als die Konsequenzen einzelner Deutungen potenziell den gedeuteten Text ersetzen.

2.2.1 Richtigkeit

Vor der rhetorischen Frage nach der Angemessenheit einer sprachlichen Äußerung steht die grammatisch-lexikalische Frage nach ihrer Richtigkeit. Es ist die Frage nach der korrekten Beachtung ihrer sprachlichen Grundlagen oder allgemeiner formuliert: nach der Berücksichtigung ihrer systematischen Voraussetzungen.⁸

⁷ In Anlehnung an eine Randbemerkung SCHLEIERMACHERS zur Vorlesung von 1832: »Die Regeln müssen mehr ›Methode‹ sein um Schwierigkeiten ›erkennen zu‹ können als Observationen um solche aufzulösen.« (1832, 5; HK 159; mit einfachen Anführungszeichen signalisiert Heinz Kimmerle, wo die Lesung unsicher bleibt.) Nach einer Nachschrift zur selben Vorlesung betont SCHLEIERMACHER, dass hermeneutische Arbeit nur den Charakter methodischen Verfahrens trägt, »weil mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. i. nicht mechanisiert werden kann« (HL 16, HF 81).

⁸ Grundlegend für die griechische Redeweise ist das *bellēnizein* – ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἐλληνίζειν (Aristot. rhet. 3,5, 1407a 19–20) –, wie dann dem Lateiner als erste Regel gilt,

Die hermeneutische Frage nach der Richtigkeit einer Interpretation wäre entsprechend zu verstehen als die Frage nach der korrekten Beachtung ihrer systematischen Voraussetzungen oder konkret im Fall einer philologischen Interpretation: nach der Berücksichtigung ihrer philologischen Grundlagen. Was als richtig gelten kann, lässt sich nicht an sich beurteilen, sondern nur mit Rekurs auf beziehungsweise im Einvernehmen über ein vorausgesetztes System. Die Kriterien einer philologischen Interpretation beruhen auf anderen systematischen Voraussetzungen als die spezifischen Kriterien einer psychologischen oder einer theologischen Interpretation. Die Frage der philologischen Richtigkeit bleibt für jede Deutung insoweit relevant, als Gesichtspunkte der Sprache, der Rede und der Literatur für das Verständnis eines Textes grundlegend sind.

2.2.2 Angemessenheit

semperque in omni parte orationis ut vitae, quid deceat, est considerandum; quod et in re, de qua agitur, positum est et in personis, et eorum, qui dicunt, et eorum, qui audiunt.

»Und stets ist bei jedem Teil der Rede – wie bei jedem Teil des Lebens – zu erwägen, was angemessen ist: Das hängt ab vom Sachverhalt, über den verhandelt wird, und von den Personen, von denjenigen, die sprechen, und von denjenigen, die zuhören.«

Cicero, Orator 21,71

Die rhetorische Frage nach der Angemessenheit einer sprachlichen Äußerung ist die Frage nach der situativ adäquaten Beachtung der referenziellen und pragmatischen Gesichtspunkte der Rede oder allgemeiner formuliert: nach der Berücksichtigung ihrer Handlungsaspekte. In referenzieller Hinsicht fragt die Angemessenheit nach der Korrespondenz der Rede mit den Sachverhalten, über die gesprochen wird.⁹ In pragmatischer Hinsicht fragt die Angemessenheit nach den durch die Rede vollzogenen oder angeregten Handlungen und ausgedrückten oder motivierten Empfin-

rein lateinisch zu reden: *praecipitur primum, ut pure et Latine loquamur* (Cic. de orat.1,32,144). Bei der grammatischen und lexikalischen Sprachkompetenz geht es um das Wissen, richtig zu reden: *recte loquendi scientia* (Quint. inst. 1,4,2).

⁹ Nach Aristoteles eignet das Angemessene – τὸ πρέπον – der Redeweise in referentieller Hinsicht, wenn sie den zugrunde liegenden Sachverhalten entspricht: τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον (rhet. 3,7, 1408a 11).

dungen der Sprechenden und der angesprochenen Personen.¹⁰ Und in ästhetischer Hinsicht, so wäre zu ergänzen, fragt die Angemessenheit nach den formalen Gestaltrelationen der Rede.

Die hermeneutische Frage nach der Angemessenheit einer Interpretation wäre entsprechend zu verstehen als die Frage nach der situativ adäquaten Beachtung *ihrer* Handlungsaspekte oder konkret: nach der Berücksichtigung der referenziellen und pragmatischen Aspekte der Interpretation. In referenzieller Hinsicht fragt die Angemessenheit nach der Korrespondenz der Interpretation mit dem interpretierten Text. In pragmatischer Hinsicht fragt die Angemessenheit nach den durch die Interpretation vollzogenen oder angeregten Handlungen und ausgedrückten oder motivierten Empfindungen der beteiligten und betroffenen Personen. Und in ästhetischer Hinsicht, so wäre zu ergänzen, fragt die Angemessenheit nach den formalen Gestaltrelationen der Interpretation.

2.2.3 Richtigkeit und Angemessenheit

Die Frage der Richtigkeit und die Frage der Angemessenheit einer Interpretation stehen grundsätzlich nicht in Konkurrenz. Wo unter philologischen Gesichtspunkten nur eine einzige Deutung möglich ist, gilt sie als *richtig*. Und wo kein Handlungsspielraum bleibt, ergibt die Frage nach der Angemessenheit keinen Sinn. Andererseits setzt die Frage der Angemessenheit voraus, dass eine Interpretation unter philologischen Gesichtspunkten *nicht* als *falsch* gilt. Insofern bleibt die Frage der Richtigkeit ihre Grundlage. Zugleich setzt die Frage der Angemessenheit voraus, dass *mehrere Deutungen* möglich sind, die unter philologischen Gesichtspunkten nicht als falsch gelten. Insofern bleibt die Reichweite der Frage nach der richtigen Interpretation hinter derjenigen der Frage nach einer angemessenen Interpretation zurück.

Ich nenne zur Veranschaulichung drei Übersetzungsvorschläge nach Markus 3,1:

- (a) »Und dort war ein Mensch (*ánthrōpos*) ...«
- (b) »Und dort war ein Mann (*ánthrōpos*) ...«
- (c) »Und dort war einer (*ánthrōpos*) ...«

Falsch wäre die Übersetzung: »Und dort war eine Frau.« Sie kann im Zusammenhang des Markustextes nach den Regeln des griechischen Sprachgebrauchs keine mögliche Deutung sein. Möglich sind dagegen die drei genannten Übersetzungen,

¹⁰ Nach Aristoteles ist die Redeweise in pragmatischer Hinsicht angemessen, wenn sie gefühlsmäßige Betroffenheit und persönliche Voraussetzungen zum Ausdruck bringt – παθητικὴ τε καὶ ἡθικὴ (rhet. 3,7, 1408a 10–11) – und so auf die Zuhörenden Einfluss nimmt.

insofern sie die Referenz des griechischen Textes nicht falsch verstehen. Aber die Frage nach der richtigen Übersetzung ergibt unter der Voraussetzung mehrerer konkurrierender Deutungen keinen Sinn. Hier beginnt die Arbeit an der Frage nach der Angemessenheit der Interpretation.

3. Vorausgehende Ansichten

Stets ist beim Übersetzen zu erwägen, was angemessen ist: Das hängt ab vom Text, der übersetzt wird, und von den beteiligten und betroffenen Personen. In beiden Hinsichten gilt jeweils, auch vorausgehende Ansichten in Betracht zu ziehen.

3.1 Der Markustext

Erwägungen beim Übersetzen gehen aus von einzelnen Beobachtungen am Text. Zugleich setzen sie Ansichten über den Text voraus, die eine Einordnung der Beobachtungen ermöglichen. Es ist ausgeschlossen, sämtliche Annahmen vorweg zu klären, umso mehr, als sie immer auf Beobachtungen am Text rekurrieren. Die zirkulären Bewegungen zwischen Analyse und Vorwissen, zwischen Textausschnitt und Textganzem, zwischen Text, Umwelt und Geschichte erfordern, entsprechende Ansichten der Forschungsgeschichte wenigstens anzudeuten. Dass die verschiedenen Auslegungen den Markustext nicht selten mit kontroversen Einschätzungen versehen, ist vielleicht ein Anzeichen für die Originalität und Vielseitigkeit dieses Textes, vielleicht auch für die Vielfalt und Verschiedenheit der exegetischen Zugänge. Im Blick auf die Erwägungen beim Übersetzen kann ich nur versuchen, kontroverse Einschätzungen als vorläufige Ansichten zur Kenntnis zu nehmen.

Die Perikope Markus 3,1–6 bildet einen Ausschnitt aus einem Text, der bereits im Codex Sinaiticus als »Evangelium nach Markus« gekennzeichnet ist.¹ Über die Verfasserschaft gibt es keine gesicherten Angaben. Nicht einen einzigen ausdrücklichen Hinweis bietet der Text – aus der Sicht seines Verfassers scheint die Autorschaft keiner Mitteilung wert. Die historische Verlässlichkeit späterer Notizen wird in der Forschung in Zweifel gezogen. Alle Annahmen über den Text, seine Umwelt und Geschichte sind angewiesen auf Beobachtungen, die vom Text ausgehen.

3.1.1 Sprache und Stil

Die *Sprache* des Markustextes ist geprägt von einer merkwürdigen Mischung sprachlicher Einflüsse. Das *hellenistische Griechisch*, das sich in der Folge der makedoni-

¹ Siehe unten, Anmerkung 33.

schen Eroberungen als Verkehrs- und Literatursprache im östlichen Mittelmeerraum verbreitet, bildet die Grundlage, an der die verschiedenen Einflüsse zu vergleichen sind.² Zu beobachten sind gewisse Prägungen aus dem *Latein*, dem einzelne Wörter und gelegentlich auch Redewendungen entlehnt sind, die vor allem mit den römischen Behörden – Militär, Recht, Verwaltung – oder mit Handel und Verkehr in Zusammenhang stehen.³ Stärker sind die Einflüsse aus dem *Semitischen*.⁴ Eine Orientierung legt sich in drei Hinsichten nahe: a) im Blick auf die Septuaginta, aus deren Schriften zitiert und auf die oft angespielt wird, b) im Blick auf aramäische Namen und aramäische Äußerungen Jesu, die in griechischer Umschrift wiedergegeben und nicht selten zusätzlich übersetzt sind, und c) im Blick auf die Möglichkeit, dass Markus selbst mit dem Aramäischen nicht unvertraut war.⁵ Umstritten ist, inwieweit syntaktische Züge auf semitische Prägung schließen lassen, da auch griechische Entsprechungen in späterer Volksliteratur und schon in attischer Prosa beobachtet werden.⁶ Unbestritten ist hingegen, dass Wortschatz und Redewendungen im Markustext vielfach semitische Prägung zeigen. Wie aber sind semantische Aspekte vor solchem Hintergrund für eine Interpretation zu gewichten? Die Erweiterung des Bedeutungspotenzials, die mit der Orientierung an der Septuaginta und am Aramäischen gegeben ist, stellt eine Übersetzung vor erhebliche Schwierigkeiten.

Sowenig sich der Markustext einem sprachlichen Purismus verpflichtet zeigt, so wenig wirkt sein *Stil* literarisch prätentios.⁷ In der geringen Variation des Wortschatzes, in der Rekurrenz einfacher Wendungen, in der Vorliebe für das erzählende Präsens und in der häufigen Parataxe mit *kai* steht er volkstümlicher Literatur und mutmaßlicher Umgangssprache nahe.⁸ Entstanden ist gar der Eindruck einer stilistisch nicht eben gewandten Darstellung, deren eigentümliche Wirkung auf der Ungelenkheit des sprachlichen Auftretens beruhe.⁹ Andererseits wird Markus ein feines

² Vergleiche BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF §2; MOULTON 1,1–41; THACKERAY §3; MARIUS REISER (2001, 3–28). Der parallel gebrauchte Begriff der Koine kann unpassende Konnotationen implizieren (siehe WILAMOWITZ 1928/69, 482–494).

³ Vergleiche BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF §5; MOULTON-TURNER 4,29–30; MARIUS REISER (2001, 8–9).

⁴ Vergleiche BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF §4; MOULTON-TURNER 4,11–25; MARIUS REISER (2001, 33–49).

⁵ Die Anzahl lexikalischer Aramaismen und ihre einheitliche Transkription können die Vermutung begründen, dass Markus Aramäisch verstand (RÜGER 1984).

⁶ Die verbreitete Behauptung einer semitischen Prägung markinischer Syntaktik ist von MARIUS REISER (1984) kritisiert.

⁷ Entgegen klassischer Stilkritik (NORDEN 1898/1915, 482–92) unterscheide ich die Frage des literarischen Stils von Gesichtspunkten einer βάβραρος γλωσσα.

⁸ Vergleiche MARIUS REISER (1984, 35 u. ö.; 2001, 58–61).

⁹ NIGEL TURNER: *he is manipulating none too skilfully but with a curious overall effectiveness, a stereotyped variety of Greek, rather inflexible and schematized, adhering to simple and rigid rules* (MOULTON-TURNER 4, 28).

Gespür attestiert für Rhythmus und Klang, für Eigenart und Wirkung der griechischen Wortstellung und des griechischen Satzbaus.¹⁰ Als Übersetzer bin ich demnach einerseits herausgefordert zu erwägen, wieweit ich etwa die Derbheit eines Ausdrucks oder die Gleichförmigkeit stilistischer Mittel im Deutschen nachahmen kann und will. Andererseits bin ich nicht weniger herausgefordert, auf Modulationen zu achten, die sich auch in einer schlichten Stillage je nach Art der Rede sowie nach Sachverhalt, Personen und Umständen richten können.

3.1.2 Art und Komposition

Als »Evangelium aus lebendiger Erzählung« wird der Markustext schon Ende des 18. Jahrhunderts beschrieben.¹¹ In Abgrenzung gegenüber historisierenden Ansichten betrachtet man ihn Anfang des 20. Jahrhunderts als dogmatisch motivierte Erzählung zur Erbauung des Glaubens.¹² Spätere Studien betonen mit Blick auf die antike Poetik besonders den dramatischen Charakter der Erzählung.¹³ Vage bleibt, was als gemeinsamer Nenner der jeweiligen Beschreibungen zu verstehen wäre. Von Erzählung im Sinn einer Gattung kann ohne literargeschichtliche Rekurse nicht die Rede sein. Als gemeinsamer Nenner ließe sich Erzählung im Sinn einer *literarischen Art* verstehen: als eine Modalität des Redens, die Bezeichnetes in ein zeitlich-räumliches Verhältnis setzt und durch die Attraktivität ihrer dynamischen Perspektive wirkt.

Der Markustext erzählt aus einer Sicht, deren externer Blickpunkt nirgends in der Darstellung selbst zur Sprache kommt. Er umfasst eine Folge von kleineren Erzählungen, die durch direkte Reden und Dialoge belebt und durch vielfache Vor- und Rückverweise miteinander verbunden sind. Seine erzählerische Qualität unterliegt aber durchaus widersprüchlichen Einschätzungen. Einerseits wird in Markus ein »Kompilator« gesehen, der überliefertes Erzählgut nebeneinander reiht, ohne ge-

¹⁰ MARIUS REISER (1984, 97. 136. 160; 2001, 62–64).

¹¹ Für JOHANN GOTTFRIED HERDER (1796, 210) steht dabei die ursprüngliche Nähe zur mündlichen Erzählung der »Evangelischen Rhapsoden« im Vordergrund: »Kein Evangelium hat so wenig Schriftstellerisches und so viel lebendigen Laut eines Erzählenden wie dieses.« (1796, 207 = SW 19, 216.)

¹² Gegen Tendenzen im 19. Jahrhundert, hinter dem Markustext einen historischen Bericht zu sehen, möchte WILLIAM WREDE die Einsicht ernst nehmen, dass das uns Vorliegende »nur die Auffassung eines späteren Erzählers vom Leben Jesu ist«: An erster Stelle sei zu fragen, »was der Erzähler in seiner Zeit seinen Lesern sagen wollte« (1901/69, 2–3).

¹³ Eine Reihe von Untersuchungen – vorab aus den USA – vergleicht die markinische Erzählweise mit dem Handlungsverlauf des antiken Dramas (CARRE 1923; BURCH 1931; RIDDLE 1939; BEACH 1959; BILEZIKIAN 1959 und 1977; BARR 1974; LANG 1977; STANDAERT 1978/84 und 1983/97; HENGEL 1983). Daneben steht die Annahme einer episodischen Erzählung (ἐπεισοδιώδης μῦθος), bei der die einzelnen Episoden nicht notwendig aufeinander folgen (so BREYTENBACH 1984, 82, zit. Aristot. poet. 9, 1451b 34–35; vgl. 1985).

staltend Einfluss zu nehmen.¹⁴ Andererseits wird er gewürdigt als »Erzähler von glänzender Kunst«, der mit seiner Art die Spannung der Zuhörer zu steigern wisse.¹⁵ Den eigentlichen Anhalt für die Disparität der Ansichten bildet die Frage nach der markinischen Anordnung der überlieferten Erzählungen.

Entsprechend kontrovers und vielfältig sind die Versuche einer Beschreibung der *Komposition*. Markus sei über seinen Stoff nicht in dem Maß Herr geworden, dass er eine Gliederung hätte wagen können, lautet ein viel zitiertes formgeschichtliches Verdikt.¹⁶ So hat der Eindruck einer lockeren Anreihung vereinzelt von einer Gliederung des Ganzen absehen lassen und die Auslegung auf die einzelnen Erzählungen und Reden konzentriert.¹⁷ Anders steht die markinische Komposition just in klassisch-philologischen Betrachtungen in höchstem Ansehen.¹⁸ Auch in der exegetisch-theologischen Forschung ist das formgeschichtliche Verdikt nur eine Alternative.¹⁹ Vor allem fehlt es nicht an Vorschlägen, welche den Aufbau unter geographischen, thematischen oder poetischen Gesichtspunkten zu beschreiben suchen.²⁰ Im Sinn einer minimalen Orientierung halte ich einige Beobachtungen zur Komposition des Markustextes fest.

a) Erzählt wird eine Geschichte, die der Erzähler vorweg als Evangelium von Jesus dem Gesalbten überschreibt.²¹ Die Erzählung beginnt mit dem Auftreten eines Johannes, der in der Wüste einen Tauchritus²² praktiziert und von einem ihm Überlegenem spricht, der nach ihm kommen werde. Sie endet vor dem leeren Felsengrab Jesu, aus dem drei ihm nahestehende Frauen flüchten, zitternd und außer sich. Von

¹⁴ KARL LUDWIG SCHMIDT (1919, 209).

¹⁵ ERNST VON DOBSCHÜTZ (1928, 195).

¹⁶ RUDOLF BULTMANN (1921/79, 375).

¹⁷ So ERNST HAENCHEN in seinem Kommentar (1966/68, begründet 33–34).

¹⁸ »Der Verfasser verstand zu komponieren«, urteilt ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1926, 282). GÜNTHER ZUNTZ gewinnt den »Eindruck von bedeutsamer Einheit und planvoller Konzentration« und ehrt Markus als christlichen Aischylos (1984, 221–222). HUBERT CANKI würdigt die Prägnanz und Konsequenz seiner literarischen Disposition (1984, 99–102).

¹⁹ Noch vor Bultmanns Urteil wollte ADOLF JÜLICHER »eine sehr wohlüberlegte und wirk-same Anordnung im Evangelium wahrnehmen«: Markus »beherrscht den »evangelischen« Stoff« (1903, 294).

²⁰ Vergleiche neben den Kommentaren die Untersuchungen zur markinischen Komposition von GERD THEISSEN (1974, 197–221), FRIEDRICH GUSTAV LANG (1977), DIETRICH-ALEX KOCH (1983), LUDGER SCHENKE (1986) und PETER MÜLLER (1995, 156–165).

²¹ Markus 1,1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Übersetzung des Beinamens versucht dem Rechnung zu tragen, dass χριστός – im Unterschied zu Christus – eine Bedeutung trägt und mit Erwartungen verbunden ist, welche die markinische Erzählung kritisch reflektiert.

²² Die markinische Verwendung von βαπτίζειν entspricht nicht der Bedeutung von taufen, womit im Deutschen gewöhnlich eine rituelle Aufnahme in die Christengemeinschaft bezeichnet wird (siehe unten, 3.2.2).

Jesus selbst wird zuerst erzählt, wie er sich von Johannes tauchen lässt, und zuletzt, wie der am Kreuz Hingerichtete stirbt.²³

b) In der zeitlichen Entwicklung der Erzählung kontrastiert mit der relativen, lockeren Anreihung der Geschehnisse die dramatische Zuspitzung der Leidensgeschichte, die über das Geschehen nach Tagen und Stunden orientiert. Auf diese leidvolle Aussicht wird im Lauf der Erzählung und in vielen Reden Jesu angespielt.²⁴ In der räumlichen Bewegung wird nach dem Vorspiel in der Wüste vom Wirken Jesu in Galiläa erzählt, zunächst unmittelbar um das Galiläische Meer und später auch über die Grenzen Galiläas hinaus, bis ihn schließlich der Weg nach Jerusalem führt. Dass Jesus diesen Weg geht, so erzählt Markus, hat viele irritiert: Man ist erstaunt, aber die ihm folgen, fürchten sich.²⁵

c) Die Erzählung ist bewegt von der Frage, *woher* das Wirken und die Person Jesu zu verstehen sei.²⁶ Und sie ist begleitet von der Auflage, über das, was mit Jesus und über Jesus erfahren wird, nichts zu sagen.²⁷ Die Frage findet im Verlauf der Erzählung vielfältige, auch widersprüchliche Resonanzen. An prominenter Position stellt Markus in drei szenisch herausragenden Geschichten eine Identifikation heraus, die durch die jeweilige Perspektive der Wahrnehmung ausgezeichnet wird. Wie am *Anfang* Jesus nach seiner Tauche im Jordan aus dem Wasser steigt, sieht *er* den Himmel aufreißen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen, und eine Stimme kommt aus dem Himmel: »Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.«²⁸ Wie dann in der *Mitte* der ganzen Erzählung Jesus auf einem hohen Berg vor seinen drei engsten Vertrauten verwandelt wird und im Gespräch mit Elia und Mose erscheint, kommt eine Wolke und eine Stimme kommt aus der Wolke: »Die-

²³ In Anlehnung an antike Konzepte der Diegese würde ich die Rahmung der Jesuserzählung vorläufig beschreiben: »Proömium« und Vorerzählung (προοίμιον 1,1–3, προδιήγησις 1,4–8), Erzählung (διήγησις 1,9 – 15,39), Nacherzählung (ἐπιδιήγησις 15,40 – 16,8; cf. Aristot. rhet. 3,13–14, bes. 1414b 13–15; 1415a 8–13).

²⁴ Die Linearität der Erzählung wird nur einmal direkt unterbrochen durch einen Rückblick auf die Gefangennahme, Ermordung und Bestattung des Johannes (6,17–29), die dann ihrerseits als notwendige Vorgeschichte für die bevorstehenden Leiden des Menschensohns gedeutet werden (9,11–13). Und neben zahlreichen Ausblicken Jesu wird die Linearität der Erzählung indirekt unterbrochen durch die große Rede, in der er seinen engsten Vertrauten von den Vorzeichen der endzeitlichen Geschehnisse erzählt (13,5–37).

²⁵ Markus 10,32: καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

²⁶ Vergleiche die Fragen zum Wirken Jesu: Was ist das? (1,27) Woher hat er das? (6,2) Mit welcher Vollmacht tust du das? (11,28) – Und die Fragen zur Person: Wer ist der? (4,41) Was sagt man und was sagt ihr, wer ich sei? (8,27–29) Bist du der Gesalbte, der Sohn des Gelobten? (14,61)

²⁷ Vergleiche die Redeverbote gegenüber dämonischen Wesen (1,25; 1,34; 3,12), die Verbote nach heilsamen Erfahrungen mit Jesus (1,44; 5,43; 7,36) und betreffend die Erfahrungen der Jünger über Jesus (8,30; 9,9).

²⁸ Markus 1,11: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

ser ist mein lieber Sohn, hört auf ihn.«²⁹ Und als schließlich am *Ende* der Hinrichtung – während im Tempel der Vorhang zerreißt – ein römischer Offizier aus unmittelbarer Nähe gesehen hat, wie Jesus mit lauter Stimme seinen Geist aufgibt, sagt er: »In Wahrheit war dieser Mensch Gottes Sohn.«³⁰ Die Auflage, nicht zu reden – die gelegentlich dann doch zum Reden führt –, wird nach der Erfahrung auf dem hohen Berg von Jesus gegenüber seinen drei engsten Vertrauten neu definiert: Niemandem sollen sie erzählen, was sie gesehen haben – bis der Menschensohn vom Tod aufstehen werde. Und zuletzt im leeren Felsengrab wird das Redeverbot ins Gegenteil verkehrt: Von einer weißen Erscheinung erhalten die drei Frauen den Auftrag, den Jüngern zu sagen, dass Jesus ihnen vorausgehe nach Galiläa, wo sie ihn sehen werden – und niemandem sagen sie etwas, so fürchten sie sich.³¹

In der Entwicklung dieser Geschichte, die weit mehr an dramatische Erzählkunst als an Kompilation denken lässt, hat die Perikope Markus 3,1–6 ihre besondere Position. Einerseits steht sie im Rahmen des ersten Wirkens Jesu am Schluss einer Reihe von Auseinandersetzungen, die in einem Komplott gegen Jesus kulminieren – eine erste Andeutung der späteren Hinrichtung. Andererseits endet der anschließende summarische Bericht über die Nachfolge vieler und über viele Heilungen damit, dass Jesus das Geschrei der unreinen Wesen, »Du bist der Sohn Gottes«, entschieden unterbindet: Sie sollen ihn nicht bekannt machen.

3.1.3 Gattung

Das Wort *Evangelium* ist für uns zu einem Begriff geworden für jene Schriften, die vom Leben und Wirken Jesu erzählen. Für den Markustext dürfen wir ein solches Verständnis nicht voraussetzen. Grundlegend steht hier das Wort für das, was Jesus zur Sprache bringt, für das Evangelium von Gott.³² Auf einer anderen Ebene nennt der Markustext vorweg das Thema seiner Erzählung das Evangelium von Jesus dem Gesalbten. Auf einer dritten Ebene bezeichnen die meisten Handschriften in ihren Subskriptionen und Überschriften den Text als Evangelium nach Markus.³³ Wenn dieser Begriff für das Selbstverständnis und das Verständnis des Mar-

²⁹ Markus 9,7: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

³⁰ Markus 15,39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

³¹ Markus 16,8: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

³² Markus 1,14: ὁ Ἰησοῦς [...] κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ – dann immer in der Rede Jesu absolut (Mk. 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9).

³³ Während der Codex Vaticanus (B) in der *subscriptio* nur κατὰ Μάρκον setzt, unterschreibt der Sinaiticus (S) den Text εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον. Das erscheint in den späteren Handschriften auch als übliche *inscriptio* – eine Form der Überschrift, die für das Johannes-evangelium bereits die älteren Papyri (P^{66.75}) belegen. Zur Form, Deutung und Geschichte der Evangelienüberschriften siehe MARTIN HENGEL (1984a).

kustextes eine tragende Rolle spielt, beinhaltet er historisch gleichwohl nicht, was wir mit einer Gattung verbinden: ein kulturgeschichtlich geprägtes Bündel von Merkmalen ähnlicher Literatur. So führt die Frage nach der Gattung des Markustextes immer wieder dazu, diesen als Literatur *sui generis* zu charakterisieren, die ohne Vorbild und Vergleich allein aus sich selbst und ihrer kerygmatischen Motivation zu verstehen sei. Zugleich aber blickt die Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts auf einen bunten Strauß von Erklärungen und Vergleichen zurück: der Markustext als Predigt, als Kultlegende, als Kerygma-Kommentar, als Passah-Haggadah, als Apokalypse, als Wunder-Geschichte, als Tragikomödie, als Parabel etc.³⁴ Ein besonderes Interesse verzeichnen Orientierungen an biographischer Literatur, wobei Parallelen einerseits zu hellenischen und römischen Viten,³⁵ andererseits zu biblischen Prophetenbüchern beobachtet werden.³⁶ Allerdings bleibt zu fragen, a) ob überhaupt von »Biographie« als einer Gattung in der frühen Kaiserzeit die Rede sein kann, b) inwiefern bestimmte Merkmale eine solche Gattung charakterisieren oder aber zum Allgemeingut dramatischen Erzählens gehören und c) inwieweit die Ähnlichkeit einiger Merkmale reicht, um eine Gattungszugehörigkeit wahrscheinlich zu machen.³⁷ Zudem sind Differenzen zu vermerken, die eindeutige Zuschreibungen in Zweifel ziehen. Auffällig im Kontrast zu hellenischen und römischen Viten ist die strenge Anonymität des Markustextes, der die Autorschaft völlig hinter die Erzählung zurücktreten lässt.³⁸ Vor allem aber wird hier ein Leben nicht als moralisches Exempel anthropologischer Möglichkeiten dargestellt, sondern in seiner theologisch gedeuteten Einmaligkeit.³⁹ Im Kontrast andererseits zu propheti-

³⁴ Ansichten der Gattungsdiskussion bieten die Forschungsberichte von VORSTER (1981/84), GUELICH (1983, 185–204), FRANKEMÖLLE (1988/94), DORMEYER (1989), FENDLER (1991, 14–35) und STRECKER (1992, 123–148).

³⁵ Exemplarisch für die Bemühungen amerikanischer Forscher seit CLYDE W. VOTAW (1915) nenne ich die Schlussfolgerung von CHRISTOPHER BRYAN: *We may now reasonably claim that, granted its unusual features, it is as an example of a "life" that Mark's text would have been received by any averagely educated Greco-Roman audience* (1993, 62).

³⁶ KLAUS BALTZERS Vorschlag, den Markustext im Zusammenhang mit der Gattung der »Biographie der Propheten« (1975, 184–189) zu sehen, modifiziert DIETER LÜHRMANN (1977) mit traditionsgeschichtlichen Argumenten dahingehend, dass Markus die Jesusüberlieferung als »Biographie des Gerechten« gestaltet habe (1987, 43). MARIUS REISER (1999, 17–20; 2001, 100–103) betont die dialogischen Entsprechungen in biographischen Erzählungen der Septuaginta.

³⁷ CHRISTOPHER BRYAN (1993) möchte von elf biographischen *features* deren acht bei Markus beobachten. Mindestens zwei davon können nicht als spezifische Merkmale gelten und zwei weitere verpassen m. E. die Eigenart des Markustextes. Zur These DIRK FRICKEN-SCHMIDTS, die vier Evangelien seien »antike Jesus-Biographien im Vollsinn des Wortes« (1997, 508), vergleiche die Kritik von DIETER SÄGER (*Theologische Literaturzeitung* 125, 2000, 517).

³⁸ Hierin beobachtet FOLKERT FENDLER die Hauptdifferenz und charakterisiert den Markustext als »anonyme Biographie« (1991, 79).

³⁹ ALBRECHT DIHLE (1983, 404–407) betont die *toto caelo* verschiedenen anthropologischen Prägungen hellenischer Biographie und der Evangelienliteratur.

schen Überlieferungen wird vermerkt, dass die markinische Erzählung straffer und deutlicher disponiert.⁴⁰ Überhaupt präsentiert diese nicht prophetische Reden im Namen Gottes, sondern Reden Jesu in unerhörter Autorität.⁴¹ Und sie fokussiert die Frage nach der Identität eines Menschen, wie dies in keiner Schrift des jüdischen Kanons der Fall ist.

Die Vielfalt der Ansichten über die Gattung des Markustextes gründet nicht zuletzt in unterschiedlichen methodologischen und literargeschichtlichen Voraussetzungen. Was unter dem Begriff einer literarischen Gattung zu verstehen und welche historische Rolle im ersten Jahrhundert ihm beizumessen ist, welche Merkmale eine Gattung konstituieren und welche literarischen Traditionen zu vergleichen sind, darüber besteht keine einheitliche Auffassung.

Ähnliches gilt für die Gattungsbestimmung der kleineren Erzählungen und Reden, wenngleich die Vielfalt der Meinungen hier nicht ein dermaßen heterogenes Bild entwirft. Eine gattungsmäßige Beschreibung der Erzählung Markus 3,1–6 lässt sich in drei methodisch unterschiedlichen Zugängen beobachten – wobei für die klassischen Ansätze der Formgeschichte einzuräumen bleibt, dass ihr Interesse nicht einer literarischen Klassifizierung der Texte gilt, sondern einer historischen Erklärung ihrer typischen Entstehung und Geschichte.

a) Unter der pragmatischen Voraussetzung ihrer kerygmatischen Funktion in der Überlieferung wird die Erzählung Markus 3,1–6 als Paradigma bestimmt, als eine Beispielsgeschichte zur erbaulichen Unterstützung der Verkündigung.⁴²

b) Formgeschichtliche Analysen ihrer Komposition führen dagegen zur Beschreibung als Streitgespräch⁴³ und als Wundergeschichte.⁴⁴

⁴⁰ HUBERT CANCIK (1984, 99) vermutet hierin den Einfluss hellenistischer Erzähltechnik.

⁴¹ Vergleiche das τῷδε λέγει κύριος in den biblischen Reden der Propheten mit dem ἁμὴν λέγω ὑμῖν in den markinischen Reden Jesu (siehe ROBBINS 1984, 55–60).

⁴² MARTIN DIBELIUS meint, mit dem Namen *Paradigma* »den Zusammenhang von Predigt und Stilgattung deutlicher auszudrücken, als es etwa die Bezeichnung »Missionsgeschichte« tun würde« (1919/71, 24, Anm. 1). Als typische Merkmale beobachtet er äußere Rundung, Kürze und Einfachheit, religiöse Färbung, Betonung des Wortes Jesu sowie am Schluss einen für die Predigt brauchbaren Gedanken, der allerdings in Markus 3,6 durch eine markinische Bemerkung verdrängt worden sei (42–56).

⁴³ MARTIN ALBERTZ (1921, 6–12) beobachtet als normalen Aufbau in der Sammlung galiläischer *Streitgespräche* (Mk. 2,1 – 3,6) eine jeweils dreiteilige Komposition: 1. Exposition (Vorbereitung der Frage, Einführung der Fragenden), 2. Frage der Gegner und 3. Antwort Jesu, nach welcher beim letzten Gespräch ein deutlicher Abschluss der Sammlung folge. Nach RUDOLF BULTMANN (1921/79, 40–42) nehmen die *Streitgespräche* ihren Ausgang von einer Handlung oder einem Verhalten, woran die Gegner ihren Angriff anknüpfen, auf den eine Antwort oft als Gegenfrage oder Bildwort erfolgt.

⁴⁴ GERD THEISSEN klassifiziert Markus 3,1–6 als *Nomenwunder*, das in der Auseinandersetzung mit Gegnern eine heilige Norm thematisiere, wobei das Motiv der Argumentation die ganze Wundergeschichte beherrsche (1974, 55. 120).

c) In Orientierung an Gattungen der griechischen Literatur wird die Perikope schließlich als *Apophthegma*⁴⁵ beziehungsweise als *Chrie*⁴⁶ bestimmt.

Obschon keine der Zuordnungen weder eindeutig noch unumstritten gilt, kann ich sie für eine Übersetzung gleichwohl im Sinn einer heuristischen Sensibilisierung zur Kenntnis nehmen.

3.1.4 Zitate und Anspielungen

Im Unterschied zu den Gepflogenheiten hellenischer und römischer Geschichtsschreibung stellt der Markustext seiner Erzählung keine Vorrede voran, in der er das eigene Vorhaben im Blick auf Vorgänger, Thema, Verfahren und Zielsetzung reflektieren würde.⁴⁷ Und anders als am üblichen Anfang von Lebensbeschreibungen gilt sein Interesse nicht der Abstammung der Person.⁴⁸ Indessen wird der Anfang der markinischen Erzählung auf ungewöhnliche Weise in den Horizont einer schriftlichen Überlieferung gestellt:

»Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus dem Gesalbten, wie es beim Propheten Jesaja geschrieben steht:

›Schau da, ich sende deiner Person meinen Boten voraus, er wird dir den Weg richten. Da ist eine Stimme von einem, der in der Wüste ruft: Bereitet dem Herrn den Weg vor, ebnet ihm die Pfade.«⁴⁹

⁴⁵ RUDOLF BULTMANN rechnet die Streitgespräche nicht zur Überlieferung der Erzählungen, sondern zur Wortüberlieferung. Er klassifiziert sie unter »Stücke, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefasstes Jesuswort bildet« und die er in Anlehnung an griechische Literaturgeschichte *Apophthegmata* nennt (1921/79, 8).

⁴⁶ Als *Chrie* bezeichnet man nach KLAUS BERGER »veranlaßte, doch die Situation transzendierende Rede oder Handlung im Leben einer bedeutenden Person« (1984a, 82). Unter Voraussetzung »einer – erklärungsbedürftigen – recht gravierenden Entwicklung« in der Gattungsgeschichte rechnet BERGER mit »erweiterten Chrien«, besonders mit der Gattungskategorie der dramatischen bzw. der »gemischten (d. h. aus Wort und Tat bestehenden) Chrie«, wie sie unter anderen in Markus 3,1–6 vorliege (85).

⁴⁷ Vergleiche dagegen Lukas 1,1–4 mit historiographischen Vorreden aus dem Hellenismus und der frühen Kaiserzeit.

⁴⁸ Vergleiche dagegen Matthäus 1,1–17 und den Anfang der Lebensbeschreibung in biographischen Schriften jener Zeit.

⁴⁹ Markus 1,1–3: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ], καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. (Interpunktion von mir.)

In Markus 1,1 folge ich (mit dem früheren Text des Nestle) der kürzeren Lesart nach den Handschriften S* Θ 28^(corr) 530 582* 820* 1021 1436 1555* 1692 2430 2533 sowie jenen patristischen Zitaten, die υἱοῦ θεοῦ nicht lesen (zur Bezeugung s. ALAND/ALAND, ed. 2, 1998, 2; GLOBE 1982). Da nach äußeren Gründen beide Fassungen für den Text in Frage kommen,

Die literargeschichtliche Referenz bezeichnet mehr, als sie vorgibt. Sie bietet eine typische Mischung aus Anspielungen (Ex. 23,20 und Mal. 3,1) und wörtlichem Zitat (LXX Jes. 40,3). Indem die anschließende Erzählung nicht einfach mit Jesus beginnt, sondern das Wirken eines Johannes in der Wüste an den Anfang setzt, wird jener Bote vorgestellt, der nach prophetischem Zeugnis das Kommen des Herrn vorbereiten soll. Was im Folgenden zu erzählen ist, steht nicht für sich allein. Von vornherein wird es in den Deutungshorizont biblischer Schriften gestellt. Das gilt nicht bloß für den Anfang und nicht nur für explizit eingeführte Zitate. Nachdem Jesus von Johannes getaucht worden ist, lässt jene Stimme aus dem Himmel sich mit Worten vernehmen, die an den Psalter und an Jesaja anklingen: »Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.«⁵⁰ Ein Bogen von literarischen Referenzen spannt sich bis hin zum lauten Schrei des Hingerichteten, dessen aramäische Worte der Erzähler in wörtlicher Anlehnung an den griechischen Psalter übersetzt: »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?«⁵¹

Für eine Übersetzung aus dem Markustext ist also vorauszusetzen, dass nicht allein der Sprachgebrauch durch Beziehungen zur Septuaginta bereichert wird. Auch literargeschichtliche Bezüge können für das Verständnis von Motiven und Strukturen ausschlaggebend sein – und die Interpretation mit einem Potenzial sekundärer Referenzen konfrontieren.

konzentriert sich die Erwägung der wahrscheinlichen Überlieferung auf ihre innere Evidenz.

a) Die übliche Vermutung, die Apposition sei wegen der gleichlautenden Endung der *nomina sacra* übersehen worden, lässt sich kaum halten. Zum einen bezeugen die maßgeblichen Handschriften für die Lesart $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ gerade nicht das *nomen sacrum* $\Upsilon\Upsilon$ (wie \aleph^1 ergänzt), sondern schreiben den Hinweis auf die Sohnschaft aus: IYXYI OY OY (B W) bzw. IHYXPYI OY OY (D). Zum andern wäre ein *nomen sacrum* nicht bloß als Abkürzung, sondern als theologische Auszeichnung zu verstehen, die besondere Aufmerksamkeit erheischt (vgl. HEAD 1991, 628). In jedem Fall bleibt die Frage: Wie sollte gleich am Anfang, wo das Thema der Schrift eröffnet wird, ein Abschreiber über das leitende christologische Motiv hinwegsehen?

b) Auf der andern Seite gibt es Gründe, eine nachträgliche Einführung der Apposition in Erwägung zu ziehen. Neben einer allgemeinen Tendenz, die Titulierung von Büchern zu erweitern (vgl. METZGER 1971/94, 62), ist besonders in der evangelischen Überlieferung zu beobachten, wie an zentralen Stellen das Gottessohnprädikat sekundär eingeführt oder ergänzt wird (z. B. Mk. 8,29 \aleph L W *pc* nach Mt. 16,16; Mk. 14,61 \aleph^* A *al* nach Mt. 26,63; vgl. HEAD 1991, 627). Demgegenüber könnte just in der markinischen Entfaltung der Erzählung ein Anliegen sein, von einem biographisch zu erwartenden Hinweis auf den Vater zunächst abzusehen, um das Motiv dann mit der Tauche Jesu (1,11) ganz anders einzuführen. Wäre denkbar, dass ein solches Moment narrativer Christologie von einem frühen Abschreiber nicht gesehen wurde, der mit dem vertrauten Gottessohnprädikat gleichsam eine christologische Summe des Evangeliums in den Anfang eintrug?

⁵⁰ Zu Markus 1,11 (oben Anm. 28) vergleiche Psalm 2,7 und Jesaja 42,1. Welche Referenz als Grundlage angenommen wird, hat Konsequenzen für die markinische Deutung Jesu (vgl. GNILKA 1, 1978, 50–53; LÜHRMANN 1987, 37–38).

⁵¹ Markus 15,34: $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ ,\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\pi\acute{\epsilon}\varsigma\ \mu\epsilon$; Vergleiche LXX Psalm 21,2 (MT Ps. 22,2): $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ ,\ \pi\rho\acute{o}\sigma\chi\epsilon\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\pi\acute{\epsilon}\varsigma\ \mu\epsilon$;

3.1.5 Zeit und Ort

Wie schon der Markustext macht auch sein ältester patristischer Zeuge keine historischen Angaben zur Zeit und zum Ort der Abfassung. Die am weitesten zurückreichende Erinnerung ist durch Eusebios von Caesarea überliefert, der die berühmte Notiz des Papias von Hierapolis zitiert, der sich seinerseits auf einen Presbyter namens Johannes stützt: Als »Interpret« des Petrus habe Markus, soweit er sich erinnerte, sorgfältig, allerdings nicht der Reihe nach aufgeschrieben, was vom Herrn gesagt oder getan worden war.⁵² Sollte Markus nach der Überlieferung Petrus als Dolmetscher begleitet haben? Oder wurde er in dem Sinn sein »Interpret«, dass er aufgrund seiner Lehrgespräche später eine Erzählung schuf? Die Notiz setzt jedenfalls voraus, dass Markus nicht persönliche Erinnerungen an Jesus wiedergibt, sondern sich auf das stützt, was er von Petrus gehört hat. Ein weitergehendes Interesse an den Umständen der Abfassung führt schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts zu widersprüchlichen Angaben. So zitiert Eusebios einerseits Irenaios von Lyon: Nach dem Ausscheiden des Petrus und des Paulus, die in Rom evangelisiert hatten, habe Markus, der Jünger und »Interpret« des Petrus, das schriftlich überliefert, worüber dieser gepredigt hatte.⁵³ Ähnlich notiert ein altlateinischer Evangelienprolog, erst nach dem Tod des Petrus habe Markus das Evangelium in Italien aufgeschrieben.⁵⁴ Andererseits kann Eusebios ein Referat des Clemens von Alexandria zitieren, nach dem gemäß einer alten presbyterialen Überlieferung Markus noch während der römischen Evangelisation des Petrus auf Wunsch der Hörerschaft entsprechend seiner langjährigen Erfahrungen das Gesagte aufgeschrieben habe.⁵⁵ Noch konkreter wird später in mittelalterlichen Handschriften notiert, das Evangelium sei von Markus zehn oder auch zwölf Jahre nach der Auferstehung Christi geschrieben.⁵⁶

So umstritten die historische Verlässlichkeit dieser Zeugnisse ist, markiert die Spannweite ihrer Annahmen doch den zeitlichen Horizont, in dem sich auch historisch-kritisch begründete Auseinandersetzungen über eine *Datierung* des Markus-

⁵² Eusebios, *Historia ecclesiae* 3,39,15: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

⁵³ Irenaios, *Adversus haereses* 3,1,1, (zit. bei Eus. hist. eccl. 5,8,2–3). »Nach deren Ausscheiden« (μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον) wird auch auf eine Abreise der Apostel (ELLIS 1992, 199), meist aber auf deren Tod gedeutet. Entsprechungen im biblischen und frühchristlichen Sprachgebrauch unterstützen die Annahme (HENGEL 1984, 4), Irenaios habe jene Überlieferung gekannt, die auf die Hinrichtung der Apostel referiert (1. Clem. 5).

⁵⁴ *post excessionem ipsius Petri descripsit idem hoc in Italiae partibus evangelium* (REGUL 1969, 29; vgl. HENGEL 1984, 5–6).

⁵⁵ Clemens Alexandrinus, *Hypotyposeis* 6 (zit. bei Eus. hist. eccl. 6,14,6).

⁵⁶ Vergleiche neben den *subscriptions* in vielen mittelalterlichen Handschriften die Vorbemerkung der Minuskel 50: συνεγράφη ὑπὸ Μάρκου μετὰ δέκα χρόνους τῆς Χ[ριστοῦ] ἀναλήψεως (zit. bei ZUNTZ 1984a, 52, der die Angaben auf Eusebios zurückführt).

textes bewegen. Im Zentrum der Diskussion steht die Zeit des jüdisch-römischen Krieges, dessen Höhepunkt mit dem Fall Jerusalems im Spätsommer des Jahres 70 nach Meinung vieler Exegeten im Markustext bereits vorausgesetzt ist.⁵⁷ Andererseits fehlt es nicht an Bemühungen, eine frühere Abfassung plausibel zu machen. Versuche, die bis auf die vierziger Jahre zurückgehen wollen, vermochten allerdings kaum zu überzeugen. Dass etwa ein kleines Papyrusfragment aus einer Höhle bei Qumran als ältestes Zeugnis des Markustextes zu identifizieren wäre, konnte trotz intensiver Auseinandersetzungen nicht glaubhaft gemacht werden.⁵⁸ Und wenn beim markinischen Jesus im endzeitlichen Ausblick auf das »Scheusal der Verwüstung« ein Andenken mitspielen kann an Gaius Caligulas Vorhaben, den Jerusalemer Tempel mit einer Statue sich selbst zu weihen, braucht deswegen der Markustext nicht schon im Jahr 40 geschrieben worden zu sein.⁵⁹ Wäre denn denkbar, dass die Überlieferungen schon im ersten Jahrzehnt nach Jesu Tod so vielfältige Erinnerungen prägen, wie sie von Markus erzählt werden? Auf der anderen Seite ist zu fragen: Lässt sich die Endzeitrede in Markus 13 historisch wirklich nur deuten, indem die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird?⁶⁰ Soweit eine Analyse der Rede eingedenk biblischer Erinnerungen und politischer Einschätzungen begründen kann, dass mit der Möglichkeit der Zerstörung zu rechnen war, wird in Erwägung bleiben müssen, dass die Jerusalemer Katastrophe noch nicht als Faktum gegeben ist.⁶¹

Schwieriger noch als eine mutmaßliche Datierung ist die Frage nach dem *Ort* der Abfassung. In Anbetracht der patristischen Zeugnisse kann nicht erstaunen, dass immer wieder Rom als Ursprungsort genannt wird. Dagegen haben die Prägungen der im Markustext gesammelten Jesusüberlieferungen an eine größere Nähe zu Palästina denken lassen: Besonders Syrien, aber auch Kleinasien, die Dekapolis, ja sogar Galiläa und Judäa sind vorgeschlagen. Gelegentlich lassen sich Einwände in An-

⁵⁷ So JÜLICHER (1903, 294), PESCH (1, 1976/89, 14), GNILKA (1, 1978, 34), SCHMITHALS (1979/86, 61), ERNST (1981, 23), STANDAERT (1983/97, 17), THEISSEN (1989/92, 271–284).

⁵⁸ Im Rückblick auf den Streit um 7Q5 – seit JOSÉ O'CALLAGHAN (1972) das Fragment als Markus 6,52–53 zu identifizieren suchte – irritieren methodische Unterlassungen, die einer konstruktiven Auseinandersetzung im Wege standen. Wenn nach zwei Jahrzehnten »ein tieferes Nachdenken auf beiden Seiten« beobachtet wird (MAYER, ed. 1992, 8), zeigt dies auch, dass sich in der Beurteilung der Möglichkeit einer Identifikation weiterhin Fronten gegenüberstehen.

⁵⁹ In Anlehnung an Charles C. Torrey hat GÜNTHER ZUNTZ die Deutung von Markus 13,14 zum Anlass genommen, den Markustext »als ein grandios-einheitliches Werk« auf das Jahr 40 zu datieren (1984a, 47–48).

⁶⁰ Erneut hat MARTIN HENGEL (1984) diese Frage aufgeworfen und für eine Datierung auf das Jahr 69 argumentiert. Auch andere denken an eine Abfassung *vor* der Zerstörung des Tempels (GOULD 1896, xvii; TAYLOR 1952, 32; SCHWEIZER 1967/78, 9; SCHENKE 1988, 38; GÜELICH 1989, xxix–xxxii), an die Zeit der neronischen Verfolgung (BEST 1983, 34) oder an noch früher (ROBINSON 1976/86, 125–26; ELLIS 1992, 211; MATEOS/CAMACHO 1, 1993, 4–6).

⁶¹ Manche bleiben offen für eine Datierung kurz *vor oder nach* der Zerstörung des Tempels (KÜMMEL 1963/73, 70; LÜHRMANN 1987, 6; VAN IERSEL 1986/93, 61; SÖDING 1995, 17).

schlag bringen. Wäre in Rom etwa nicht ein Echo auf die Theologie des Paulusbriefes an die Römer zu erwarten?⁶² Oder wäre nicht wenigstens zu erwarten, dass der Markustext dann für den 1. Clemensbrief der römischen Gemeinde eine Rolle spielte? Vor allem aber bleibt fraglich, was für Argumente überhaupt die Wahrscheinlichkeit einer Annahme stützen könnten. Die Latinismen im Markustext dürften jedenfalls kaum hinreichen, eine Abfassung in Rom zu bestätigen.

Wenn es nicht möglich ist, aus dem Markustext historisch verlässliche Koordinaten für eine Lokalisierung der Abfassung zu gewinnen, bietet er doch Anhalte für einige kulturgeschichtliche Aspekte der *Verfasserschaft* und der *Hörer-* bzw. der *Leserschaft*. Markus schreibt griechisch, versteht wohl aramäisch und verwendet lateinische Lehnwörter. Bei der Hörer- und Leserschaft setzt er mit seinen Übersetzungen keine Kenntnisse des Aramäischen voraus, wohl aber nimmt er an, dass ihnen römische Begriffe verständlich und als Erklärung hilfreich sind.⁶³ Markus versteht sich nicht als Jude. Er ist aber vertraut mit jüdischer Schrifttradition und kennt jüdische Sitten, die er für seine Hörer- und Leserschaft als fremde Praxis kommentiert.⁶⁴ Und Markus ist bewegt von palästinischen Jesusüberlieferungen und weiß um ihre Brisanz im Verhältnis zu jüdischer Frömmigkeit und zu römischen Ansprüchen. Dass in dieser Hinsicht gelegentlich bloß Anspielungen zu verstehen sind, muss er seiner Hörer- und Leserschaft zumuten.⁶⁵ Offen bleibt, welche Person hinter den zu erschließenden historischen Aspekten des Markus stand. Sie stellt sich selbst nicht vor und vermittelt ihr Anliegen nicht anders als in der Weise des Erzählens.

3.1.6 Überlieferung

Die diachronische Frage nach der Überlieferung des Markustextes hängt zunächst an der Frage, wie sein Verhältnis zu den zweifellos verwandten Texten nach Matthäus und nach Lukas beurteilt wird. Ihre Abhängigkeit von Markus ist die wahrscheinlichste Annahme und gilt weithin als konvergentes Ergebnis der synoptischen Forschung. Allerdings lassen die vergleichenden Untersuchungen das Ergeb-

⁶² So fragt THOMAS SÖDING (1995, 29–30).

⁶³ Den Wert von zwei griechisch *λεπτά* benannten Münzen erläutert er mit dem Gegenwert eines römischen *quadrans* (Mk. 12, 42). Die als *αὐλή* bezeichnete Residenz des Statthalters erklärt er als *praetorium* (Mk. 15, 16).

⁶⁴ Jüdische Reinigungsvorschriften werden an Beispielen illustriert (Mk. 7, 2–4). Das hebräische *qōrbān* wird griechisch transkribiert und nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta mit *δῶρον* übersetzt (Mk. 7, 11).

⁶⁵ Wenn ein unreines Wesen namens »Legion« die Gegend nicht verlassen will, ist nicht ausgeschlossen, in der römischen Besatzung die sekundäre Referenz eines Exorzismus zu sehen, der im Untergang einer Schweineherde kulminiert (Mk. 5, 1–13).

nis in dem Sinn hypothetisch verstehen, als in Erwägung bleiben muss, dass die historischen Verhältnisse komplexer sind als die Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen. Die viel diskutierten gemeinsamen Abweichungen bei Matthäus und Lukas müssen nicht in jedem Fall als Folge ihrer analogen Redaktion gesehen werden, sie könnten auch unter Voraussetzung einer anderen Fassung des Markustextes erklärbar sein.⁶⁶ Wir können kaum ausschließen, dass unterwegs zu den von Lukas und Matthäus benutzten Exemplaren andere Änderungen eine Rolle spielten, als auf dem Weg zum kanonischen Markustext.⁶⁷ Unter diesem generellen Vorbehalt lassen sich die Texte nach Lukas und Matthäus als faszinierende Möglichkeit verstehen, in die frühe *Rezeptionsgeschichte* des Markustextes Einsicht zu nehmen.

In die entgegengesetzte Richtung geht die brisante Frage nach der *Vorgeschichte* des Markustextes. Dass er auf Überlieferungen basiert, ist unbestritten. Wie aber wären sie zu bestimmen? Das Interesse an ihrer Rekonstruktion wie an der Abhebung einer markinischen Redaktion prägte für lange Zeit die historisch-kritische Markuskforschung. Die Vielfalt der Hypothesen und die Disparität der Ergebnisse haben nachdenklich gestimmt.⁶⁸ Für die Erzählung Markus 3,1–6 steht in Frage, wie ihr Verhältnis zu den vorangehenden Erzählungen zu beurteilen sei, hinter denen eine ältere Sammlung von Streitgesprächen angenommen wird. Umstritten ist, ob überhaupt eine schriftliche Quelle vorauszusetzen sei.⁶⁹ Umstritten ist, ob die Erzählung schon vor Markus zur Sammlung gehört habe.⁷⁰ Und umstritten ist vor allem, wieweit die Erzählung selbst durch Markus bearbeitet sei.⁷¹ Die unzählbaren Versuche einer Rekonstruktion der vormarkinischen Überlieferung sind mit erheb-

⁶⁶ Eine Analyse der *minor agreements* führt FOLKERT FENDLER zur Bestätigung der Annahme, dass der Markustext »eine innerhalb bestimmter Grenzen leicht fluktuierende Größe« sei (1991, 190, mit Rekurs auf SCHENKE/FISCHER 1979, 22–23).

⁶⁷ Vergleiche NIKOLAUS WALTER (*Theologische Literaturzeitung* 121, 1996, 833).

⁶⁸ »Die Bilanz ist ernüchternd«, notiert ULRICH LUZ (1980, 642) in seinem Forschungsspiegel nach dem Erscheinen der Kommentare von PESCH, GNILKA und SCHMITHALS. Auch für MARTIN HENGEL lassen »deren unüberbrückbare Differenzen die Aporie der Markuskforschung sichtbar werden« (1983, 221).

⁶⁹ Die erneut von HEINZ-WOLFGANG KUHN (1971) begründete Annahme einer vormarkinischen Sammlung galiläischer Streitgespräche wird immer wieder in Frage gestellt (HENGEL 1983, 225; KILLUNEN 1985, 249–266; WEISS 1989, 20–31).

⁷⁰ Während viele mit KARL LUDWIG SCHMIDT (1919, 104) und MARTIN ALBERTZ (1921, 5–12) die Erzählung zur vormarkinischen Sammlung rechnen, wird diese seit HEINZ-WOLFGANG KUHN (1971, 86–88) auch auf Markus 2 oder noch weiter eingeschränkt.

⁷¹ Angelpunkt sind die divergenten Einschätzungen von Markus 3,6. Hierin wird seit KARL LUDWIG SCHMIDT (1919, 100) und MARTIN ALBERTZ (1921, 5) der Abschluss der vormarkinischen Sammlung oder doch der überlieferten Erzählung gesehen, andererseits erkennen viele einen markinischen Zusatz im Anschluss an MARTIN DIBELIUS (1919/71, 42) und RUDOLF BULTMANN (1921/79, 9). WOLFGANG WEISS (1989, 107, Anm. 3) nennt zehn Untersuchungen, die mit vormarkinischer Herkunft rechnen, und zehn, die für markinische Verfasserschaft einstehen.

lichen Schwierigkeiten konfrontiert.⁷² Methodologische Vorbehalte stehen in drei Hinsichten zur Diskussion.

a) *Literarkritisch* ist einzuräumen, dass Brüche, Spannungen oder Wiederholungen im Text als Indiz für diachrone Prozesse verstanden werden können, aber nicht nur in diese Richtung deuten müssen. Bei einer Beurteilung spielt eine Rolle, was für Text- und Vertextungskonzepte wir voraussetzen – und welche Interessen leitend sind.⁷³

b) *Redaktionskritisch* ist einzuräumen, dass sich sprachliche Merkmale als auktoriale Präferenzen deuten lassen, aber nicht herkömmliche Prägung ausschließen können. Sprachgewohnheiten stehen selbst in einer Tradition.⁷⁴ Eine sprachlich ausweisbare Redaktionsschicht lässt sich im Markustext jedenfalls nicht abheben.⁷⁵

c) *Überlieferungskritisch* ist einzuräumen, dass im synoptischen Vergleich einzelner Erzählungen durchaus Zusätze und Umstellungen zu beobachten sind, aber eben auch Weglassungen, Ersetzungen und Umgestaltungen.⁷⁶ Sollte die Aneignung von Überlieferung bei Markus so anders und einförmig geschehen sein, wie es das Modell retrospektiver Dekomponierung impliziert? Es lässt sich die Annahme nicht rechtfertigen, markinische Komposition beruhe weithin auf der Amplifikation und Addition einzelner Stücke, nicht auf Umgestaltungen und der Gestaltung eines Ganzen. Während Aspekte der Überlieferung in der Gestalt des Ganzen bewahrt und deutbar bleiben, ist uns ein Rückblick auf die vormarkinische Überlieferung selbst verwehrt.

Für eine Übersetzung der markinischen Erzählung habe ich Anlass, aufmerksam zu sein auf mögliche Anzeichen einer vormarkinischen Geschichte, aber ich sehe keinen Anhalt, um hinter den überlieferten Text zurückzugehen.

⁷² Einen jüngeren Vorschlag einer schriftlichen Vorstufe zu Markus 3,1–6 hat WOLFGANG WEISS vorgelegt (1989, 114): »Die *vormarkinische Überlieferung* hat also mit einer Exposition, deren Reste in V 1b (und V 3) noch erkennbar und in V 2a erhalten sind, begonnen. Ferner hat sie V 3 (καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον) und die Jesusfrage V 4 umfasst und mit V 5bβ–5fin geendet.«

⁷³ Vergleiche die Problematisierung bei KLAUS BERGER (1977/84, 27–32) oder die Andeutung einer pragmatisch gewendeten »synchronen Literarkritik« bei HUBERT FRANKEMÖLLE (1982/83, 26), wonach Spannungen und Brüche im Text auf eine Intention des Autors verweisen, die Hörer oder Leser aufmerken zu lassen.

⁷⁴ Vergleiche im matthäischen »Vorzugsvokabular« die Entsprechungen zum markinischen Sprachgut (LUZ 1, 1985, 35–57).

⁷⁵ Eine relativ ausgewogene Verteilung charakteristischer Sprachmerkmale im Markustext hat PETER DSCHULNIGG (1984) beobachtet. Allerdings müssten wir nicht nur »mit einem beträchtlichen Assimilationsgrad der Ueberlieferung an die Sprache des Verfassers rechnen« (1984, 289), sondern auch in Erwägung ziehen, dass markinische Sprache ihrerseits durch die Überlieferung geprägt sein dürfte (vgl. BREYTENBACH 1984, 46. 344–346).

⁷⁶ Ein alternatives Modell formgeschichtlicher Betrachtung in Anlehnung an die Erzählforschung hat GERD THEISSEN (1974, 28–31) vorgestellt. Die Diachronie überlieferter Texte wäre demnach nicht in Analogie archäologischer Schichten zu sehen, sondern als Reproduktion ganzer Texteinheiten durch die Aktualisierung virtueller Beziehungen innerhalb kompositioneller Folgen und paradigmatischer Felder.

3.2 Der Übersetzer und die Lesenden und ihre Sprache

Erwägungen beim Übersetzen stützen sich nicht allein auf Beobachtungen am Text, sie beziehen sich auch auf die Personen – auf diejenige, die übersetzt, und auf diejenigen, die die Übersetzung lesen. Auch in dieser Hinsicht werden Ansichten vorausgesetzt und Annahmen getroffen, an denen sich Entscheide der Übersetzung orientieren.

Ich habe die Arbeit des Übersetzens aus persönlichem Interesse und in diesem Sinn zuerst für mich selbst gemacht. Ich wollte Fragen klären, die mich bewegen. Und ich wollte dies so tun, dass andere, die von ähnlichen Fragen bewegt werden, sich ein Bild machen können von meinem Versuch, die Fragen zu klären. Demnach steht in meinen Ansichten von den Lesenden nicht ein empirisch bestimmter Adressatenkreis im Vordergrund, sondern ein Interesse und eine Bereitschaft, die ich mir von den Lesenden wünsche.

a) Ich denke an Lesende, die sich nicht allein für die Übersetzung, sondern für den *Prozess des Übersetzens* interessieren. Aufschlussreicher als das Ergebnis sind die Fragen, die Beobachtungen, die Erwägungen und das Ringen um die Entscheidungen. Sie machen das Übersetzen zu einem gewiss anstrengenden und Geduld erfordernden, aber außerordentlich interessanten und spannenden Unternehmen.

b) Ich denke an Lesende, die sich bereit finden, *zu ihren sprachlichen Vorkenntnissen in Distanz zu treten*. Noch nicht zu wissen, was zum Beispiel ein Wort bedeutet, bildet die methodische Voraussetzung, um zu entdecken, welche Bedeutungen welche Rolle spielen könnten, um den Text zu verstehen – und um gegebenenfalls einen Sinn zu entdecken, der nicht in dem aufgeht, was immer schon verstanden worden ist.

c) Ich denke an Lesende, die offen dafür sind, hinter den christlichen Kanon zurückzugehen und den Markustext *als eine Erzählung des 1. Jahrhunderts zu verstehen*. Damit ist auch das Anliegen verbunden, dass nicht durch Ansprüche, die mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition assoziiert sind, Erwartungen an den Text herangetragen werden, die einem historisch begründeten Verständnis im Wege stehen.

d) Ich denke an Lesende, denen *literarische Gesichtspunkte* für das Verständnis eines Textes nicht gleichgültig sind. Ein Interesse zum Beispiel an der Art und am Stil einer Erzählung betrifft nicht bloß Fragen der Form, von denen allenfalls zugunsten inhaltlicher Interessen abgesehen werden könnte. Ich kann nicht verstehen und nicht übersetzen, was Markus erzählt, ohne verstanden zu haben, wie er erzählt.

In einer Hinsicht sind wir alle – derjenige, der sich zu übersetzen bemüht, und diejenigen, die die Übersetzung lesen – durch eine weitgehend gemeinsame Voraussetzung bestimmt: durch unsere Sprache. Während Ansichten zum Text auf durchaus vielfältige, aber eben vom Text ausgehende Aspekte Bezug nehmen, stehen wir mit der Frage nach Ansichten zur Sprache, in die der Text übersetzt werden soll, vor

einem ungleich offeneren Feld. Was gibt es für Eigenheiten unserer Sprache, die für eine Übersetzung aus dem Markustext besonders zu bedenken wären? Noch weniger als in der Einschätzung des Textes kann es darum gehen, sämtliche Annahmen vorweg zu klären – sie werden im Einzelnen auf Beobachtungen an der Sprache, an ihrer Umwelt und Geschichte rekurrieren. Immerhin können einige kulturgeschichtliche Bedingungen zum Nachdenken anregen, inwiefern sie das Bedeutungspotenzial unserer Sprache in referenzieller und in pragmatischer Hinsicht – also im Blick auf den lebensweltlichen Zusammenhang – für die Übersetzung einer markinischen Erzählung kritisch prägen.

3.2.1 Alltagssprache und religiöse Sprache

Unsere Sprache scheint wie unsere Gesellschaft in funktionale Bereiche aufgeteilt, die sich vielfältig berühren und durchmischen, aber durch spezifische Prägungen identifizierbar bleiben. Dies geht so weit, dass wir versucht sind zu sagen: Es gibt eine Sprache der Wissenschaft, eine Sprache der Wirtschaft, eine Sprache der Politik. Jedenfalls gibt es Sätze, die wir aufgrund ihrer stilistischen Eigenart und besonders ihrer Wortwahl solchen sprachlichen Bereichen zuordnen würden:

- (a) Prozesse sind Sequenzen irreversibler Ereignisse, bei denen ein Ereignis zur Prämisse für die Selektion des nächsten Anschlussereignisses wird.
- (b) Neue Führungsinstrumente sollen bei den Kosten und Leistungen Transparenz schaffen sowie einen dauerhaften Kostensenkungs- und Effizienzdruck erzeugen.
- (c) Der Leistungswille jedes Menschen muss gefördert und darf nicht durch Bürokratisierung und Überreglementierung behindert werden.

Auch den folgenden Satz würden wir aufgrund seiner stilistischen Prägung, vorab in der Wortwahl, einem besonderen Bereich zuordnen:

- (d) Wer um die Sünde weiß, wird auf Erden kein Paradies erwarten.

Zwischen bereichsspezifischen ›Sprachen‹ und einer weniger spezifizierten Gemeinsprache lassen sich unterschiedliche Grade der Übersetzbarkeit beobachten. Anstelle der im wissenschaftlichen Jargon geprägten Definition lässt sich eine gemeinsprachliche Version denken, deren Aussage durchaus vergleichbar bleibt, während der Stil vom akademischen Wortschatz Abstand nimmt:

- (a') Prozesse sind Abfolgen unumkehrbarer Ereignisse, bei denen ein Ereignis zur Voraussetzung für die Auswahl des nächsten wird.

Anders liegen die Verhältnisse bei Äußerungen mit spezifisch religiös geprägtem Wortschatz. Ich sehe keine Möglichkeit, eine Rede von der Sünde und vom Paradies in alltägliche Sprache zu übertragen. Die religiöse Prägung der Wörter begründet eine unvermittelbare Eigenheit ihrer Bedeutung. Soweit der Beispielsatz repräsentativ ist für einen religiösen Bereich der Sprache, illustriert er einen ersten Anhaltspunkt für eine kritische Reflexion:

Zu erwägen ist eine konstitutive Differenz, die eine religiös geprägte Sprache von anderen Bereichen unserer Sprache isoliert.

Der Unübersetzbarkeit des spezifisch religiösen Potenzials entspricht die Immunität anderer Bereiche unserer Kultur gegen eine eigentliche Verwendung des religiösen Vokabulars. Ob etwa vom Verkehrssünder oder von den Sünden der Bildungspolitik, ob vom Einkaufs- oder vom Ferienparadies die Rede ist, immer bleibt vorausgesetzt, worum es eigentlich nicht geht: Von einem Verhältnis zu Gott kann nicht die Rede sein. Im täglichen Gebrauch unserer Sprache leben wir mit Modellen der Wirklichkeit, in denen eine Vorstellung von Gott keine Rolle spielt.⁷⁷ Für das Übersetzen eines markinischen Textes habe ich Anlass zu fragen, inwiefern seine Sprache Anteil hat an anderen Bereichen der Sprache und inwiefern sie sich durch eine spezifisch religiöse Prägung unterscheidet.

3.2.2 Deutsche Sprache und christliche Tradition

Unsere Sprache ist geprägt durch die Tradierung biblischer Vorstellungen – und durch deren Veränderungen. Was dabei für Diskrepanzen entstehen können, wird anschaulich an einem Ausschnitt eines lexikalischen Artikels, der die Geschichte und Bedeutung von *taufen* umschreibt und illustriert:

»ursprüngliche Bedeutung ›untertauchen‹, zuerst im Gotischen in christlichem Sinn als Übersetzung von griechisch-lateinisch *baptizare* [...], von dort ins südliche Althochdeutsch; seither im Sinn des christlichen Sakraments ›in die Christengemeinschaft aufnehmen‹: *vnd teuffet sie im namen des Vaters/vnd des Sons/vnd des Heiligen geists* (Luther Mt. 28,19), *vnd liessen sich teuffen von jm im Jordan* (ebd. 3,6), performativ *ich teuffe euch* (ebd. 3,11), *einen Juden taufen*, häufig im Partizip Perfekt *ein getaufter Jud* ...«⁷⁸

⁷⁷ Als Problem der Bibelübersetzung wird dies im geschichtlichen Kontrast zur Reformationszeit diskutiert (vgl. STOLT 1980, 314; SCHMID 1994, 16).

⁷⁸ HERMANN PAULS Deutsches Wörterbuch (vollständig neu bearbeitete Auflage 1992, 879; die Abkürzungen sind von mir aufgelöst).

Unter taufen wird nach zeitgemäßem Sprachgebrauch primär ein ritueller Akt verstanden, durch den eine Person in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen wird.⁷⁹ Die Entwicklung des Wortgebrauchs im Deutschen führt im Rekurs auf evangelische Erzählungen indes zu einer merkwürdigen Konstellation. *Einen Juden taufen* bezeichnet im deutschen Sprachgebrauch eine ganz andere Handlung als das, was nach Markus und der synoptischen Überlieferung Johannes im Jordan praktiziert. Verbunden mit der Geschichte der bezeichneten Praxis ist die Bedeutung des deutschen Wortes auf ein Referenzpotenzial konzentriert, mit dem sich die markinische Verwendung des griechischen *baptizein* nicht mehr vermitteln lässt. Das Beispiel illustriert einen zweiten Anhaltspunkt für eine kritische Reflexion:

Zu erwägen sind Diskrepanzen zwischen sprachlich konventionalisierten Elementen christlicher Tradition und ihrem ursprünglichen Erzählzusammenhang.

3.2.3 Deutsche Sprache und Judentum

Es gibt in der Geschichte der christlichen Bibelauslegung und des christlichen Sprachgebrauchs Deutungen, die das Judentum dem Christentum in negativer Ansicht gegenüberstellen:

»Einige deuten die beiden Körbe mit den guten und den schlechten Feigen [Jer. 24] auf Gesetz und Evangelium, Synagoge und Kirche, Volk der Juden und Volk der Christen, Hölle und Himmelreich, was auf der einen Seite zur Bestrafung der Sünder führt, auf der anderen zur Wohnung der Heiligen.«⁸⁰

Es ist bekannt, was für Wirkungen das Potenzial solcher Gegenüberstellungen in der jüdisch-christlichen Geschichte entfalten konnte. Sie haben auch in der deutschen Sprache ihre Spuren hinterlassen. Es gibt Wörter, die wegen ihres historischen Zusammenhangs mit politischen Verhältnissen uns heute kaum mehr zur Verfügung

⁷⁹ Vergleiche dazu die Wörterbücher von GERHARD WAHRIG (Neuausgabe 1986) und von der Dudenredaktion (DUWb 21989) sowie zum geschichtlichen Hintergrund das Wörterbuch von JACOB und WILHELM GRIMM (DWb 11/1/1, 1935).

⁸⁰ Hieronymus, In Ieremiam 5, 2, 6–7, referiert diese Deutung mit entschiedener Kritik: »Wir aber wissen mit dem Apostel Paulus, dass das Gesetz gut und heilig ist und das Gebot gut und heilig ist und dass der Gott des zweiteiligen Testaments *einer* ist.« Es ist ein Missverständnis, das oben zitierte Referat als Hieronymus' eigene Aussage vorzustellen (so WOLFGANG SCHRAGE, ThWNT 7, 838). Es wurde von ihm mit klarer Distanzierung kommentiert: *duos cophinos sive calathos bonarum et malarum ficorum quidam interpretantur in lege et in evangelio, synagoga et ecclesia, Iudaeorum populo et Christianorum, gehenna et regno caelorum, quorum alterum ad supplicium pertinet peccatorum, alterum ad sanctorum habitaculum. sed nos scientes iuxta apostulum Paulum legem bonam et sanctam et mandatum bonum et sanctum et unum esse utriusque Testamenti deum [...]* (Hervorhebungen von mir).

stehen, etwa der Zuspruch »Heil«.⁸¹ Und es gibt Wörter, die durch die Wirkungsgeschichte biblischer Texte eine zweite, negative Bedeutung erhalten haben – indem etwa Leute als »Pharisäer« betitelt werden, um sie als selbstgerecht oder heuchlerisch zu charakterisieren.⁸² Hier sehe ich einen dritten Anhaltspunkt für eine kritische Reflexion:

Zu erwägen ist eine historische Belastung von Wörtern unserer Sprache, deren Verwendung sich mit dem Respekt gegenüber dem Judentum nicht vereinbaren lässt.

Für das Übersetzen eines markinischen Textes verschärft sich das Problem, indem historisch belastete Wörter unserer Sprache Beziehungen zu einer Schrift aktualisieren, in der jüdische Verhältnisse vorausgesetzt und die Verhältnisse zum Judentum nicht unbelastet sind.

3.2.3 Deutsche Sprache und Geschlecht

In konsequenter Orientierung an der lateinischen Grammatik wurde vom Humanisten Niclas von Wyle ein Vorschlag zur Verbesserung des Deutschen eingebracht, den er anno 1478 im Vorwort seiner gesammelten Translatzen mit folgenden Beispielen präsentiert:

»Ich niclas von wyle vnd Ich Cristina sin elich huszfrowe Bed burger zuo Nue-remberg etc. für burger vnd burgerin. Vnd Jerg rat vnd dorothea von wyle sint liebhaber gotes etc. fuer liebhaber vnd liehbearin [sic] daz da sin concepciones generis. warumb nit wol vnd zierlich?«⁸³

Das im Deutschen selbstverständlich gewordene Konzept eines geschlechtsindifferenten Gebrauchs des Maskulinums – »ich und meine Frau sind Bürger« – ist fünfhundert Jahre nach von Wyles Vorschlag so selbstverständlich nicht mehr. »An alle Studenten« richtet sich eine gedruckte Mitteilung vor einem Hörsaal der Universität. Ein handschriftlicher Nachtrag vermerkt dazu: »Sind nur Männer zugelassen?« Die Frage demonstriert ein Unbehagen an unserer Sprache, das sich angeregt durch feministische Sprachkritik immer breiter artikuliert.⁸⁴ Die Empfindlichkeit, die hier

⁸¹ »Heil denen« als denkbare Übersetzung einer Seligpreisung (μακάριοι) scheint HANS WEDER disqualifiziert, »da dieses Wort durch den Gebrauch im zwanzigsten Jahrhundert unmöglich gemacht worden ist« (1985, 46). Den betreffenden Sprachgebrauch im Nationalsozialismus beschreibt CORNELIA SCHMITZ-BERNING (1998, 299–301. 572–73).

⁸² Die konventionelle Übertragung wird noch immer als »gehobener« Sprachgebrauch im Duden registriert (DUWb 1989). Üblich wurde sie im 16. Jahrhundert in Anlehnung an Matthäus 23 und Lukas 18,9–14 (Luz 3, 1997, 348).

⁸³ WYLE, Translationen, Bl. 5b–6a (BLVS 57, 11).

⁸⁴ Den Anstoß im Deutschen gab SENTA TRÖMEL-PLÖTZ (1978).

zum Ausdruck kommt, lässt sich nicht einfach als grammatisches Unverständnis übergehen. Wenn Frauen sich nicht angesprochen oder sogar ausgegrenzt fühlen durch eine Art des Sprachgebrauchs, ist darüber nachzudenken, inwiefern Sprechhandeln verletzen kann und inwiefern Sprachkonventionen gesellschaftliche Wirklichkeit spiegeln.⁸⁵ Hier sehe ich einen vierten Anhaltspunkt für eine kritische Reflexion:

Zu erwägen ist, wo geschlechtliche Aspekte unserer Sprache einem Verständnis der Texte im Wege stehen.

Dabei scheint mir keineswegs geklärt, wie wir auf ein sich änderndes Bewusstsein im Verhältnis von Frau und Mann sprachlich korrekt und angemessen reagieren sollen. Das gilt erst recht für das Übersetzen eines markinischen Textes, bei dem geschlechtliche Aspekte unserer Sprache zu denen einer alten Sprache in Beziehung treten.⁸⁶

⁸⁵ Auch bei diesem Sprachgebrauch stehen hermeneutische und ethische Aspekte zur Diskussion (siehe RÜEGGER 1992).

⁸⁶ Eine Auseinandersetzung um *sexus*-relevante Implikationen der Bibelübersetzung illustrieren die Beiträge bei SIEGFRIED MEURER (ed. 1993) und das Nachwort zur revidierten Fassung der Guten Nachricht (1997, 346–347).

4. Übersetzen von Markus 3,1–6

κατὰ Μᾶρκον 3,1–6

- 1a καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν.
1b καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος
1c ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.
2a καὶ παρετήρουν αὐτόν,
2b εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν,
2c ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.
3a καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ
3b τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι·
3c ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.
4a καὶ λέγει αὐτοῖς·
4b ἔξεστιν τοῖς σάββασιν
4c ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι,
4d ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;
4e οἱ δὲ ἐσιώπων.
5 καὶ
5a περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς,
5b συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν
5c λέγει τῷ ἀνθρώπῳ·
5d ἔκτεινον τὴν χεῖρα.
5e καὶ ἐξέτεινεν
5f καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.
6 καὶ
6a ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι
6b εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ,
6c ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

Markus 3,1–6

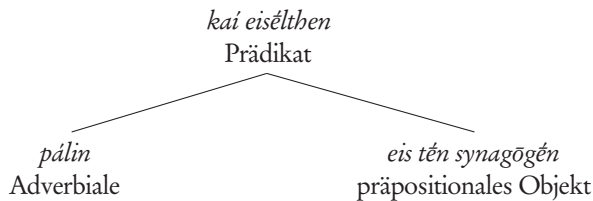
- 1a Und er ging wieder in die Synagoge
1b und dort war ein Mensch
1c mit einer Hand, die verkümmert war.
2a Und man beobachtete ihn,
2b ob er am Sabbat ihn gesund machen werde –
2c damit man ihn anklagen könnte.
3a Und er sagt zu dem Menschen
3b mit der verkümmerten Hand:
3c »Steh auf, in die Mitte!«
4a Und er sagt zu ihnen:
4b »Ist es am Sabbat erlaubt,
4c Gutes zu tun oder schlecht zu handeln,
4d Leben zu retten oder zu töten?«
4e Aber sie schwiegen.
5 Und
5a als er sich zornig nach ihnen umgesehen hat,
5b voll Bedauern über die Blindheit ihres Herzens,
5c da sagt er zu dem Menschen:
5d »Streck die Hand aus!«
5e Und er streckte sie aus
5f und seine Hand wurde wiederhergestellt.
6 Und
6a kaum waren die Pharisäer hinausgegangen,
6b traten sie gleich mit den Herodianern in Verhandlung gegen ihn,
6c um ihn zu vernichten.

Was spielt welche Rolle beim Versuch, eine Erzählung aus dem Markusevangelium zu übersetzen? Nicht vorzuführen, wie man übersetzen soll, ist mein Ziel, sondern transparent zu machen, was für Entscheidungen dabei getroffen oder impliziert werden. Das hermeneutische Interesse gilt der Frage nach der Angemessenheit der Interpretation, wenn wir angesichts einer Vielfalt möglicher Deutungen entscheiden müssen, was wir verstehen. Wohl ist es gelegentlich möglich, das Verständnis einer Übersetzung als philologisch unkorrekt zu kritisieren. Aber wie oft kann es verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten geben, für die alle gilt: Sie sind nicht falsch! In solchen Fällen sind wir herausgefordert, in Erwägung der Korrespondenz mit dem überlieferten Text und in Erwägung der pragmatischen Momente der Übertragung zu prüfen: Was wäre eine angemessene Wiedergabe? Nie wird es gelingen, alle möglichen Aspekte einer Deutung gleichermaßen zu berücksichtigen. Gefordert sind Entscheidungen, in welchen Hinsichten die Übersetzung Akzente setzt.

Ausgangspunkt der einzelnen Beobachtungen bilden die griechischen Sinneinheiten, deren Struktur durch ein Prädikat bestimmt ist: durch finite Verben bei den Sätzen, durch Partizipien oder Infinitive bei den satzwertigen Konstruktionen. Für die Untersuchung des griechischen Textes und die Suche nach einer angemessenen Übersetzung sind viele Gesichtspunkte zu prüfen: morphemische, semantische und syntaktische Aspekte der Sprache, referenzielle, pragmatische und ästhetische Aspekte der Rede, literarische, historische und diachronische Aspekte der Literatur. Allerdings kann ich nicht in jedem Fall alle Gesichtspunkte der Interpretation diskutieren. Am Beispiel des ersten Satzes versuche ich, die verschiedenen Hinsichten in einer methodisch transparenten Annäherung herauszustellen. Die weiteren Beobachtungen werde ich auf ausgewählte Probleme konzentrieren.

4.1 Exemplarische Beobachtungen am ersten Satz

Die Erzählung beginnt mit einem einfachen Satz. Seine syntaktische Struktur lässt sich unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit der Satzglieder vom Prädikat mit einem Dependenzschema veranschaulichen.¹



¹ Die Anregung einer dependenzgrammatischen Orientierung verdanke ich BERNHARD BONSACK (vgl. 1983, 67–68; in Anlehnung an Lucien Tesnière).

Die Einfachheit des einleitenden Satzes lässt für eine Interpretation in keiner Hinsicht besondere Schwierigkeiten erwarten. Umso mehr ist das Beispiel geeignet, methodisch einmal anzunehmen, wir verstünden nicht, was hier geschrieben steht.

Was spielt welche Rolle beim Versuch, den griechischen Satz zu verstehen und im Deutschen wiederzugeben? Das soll eine exemplarische Annäherung unter anderem in drei Hinsichten illustrieren: in einer morphemischen Analyse der kleinsten bedeutungstragenden Einheiten am Beispiel des Prädikats *eis-ēlth-en* (4.1.1), in einer semantischen Analyse der Wortbedeutung und ihrer historischen Bedingtheit am Beispiel des präpositionalen Objekts *eis tēn synagōgēn* (4.1.3) und in einer syntaktisch-stilistischen Analyse am Beispiel der konjunkionalen Verknüpfung der Sinn-einheiten durch *kai* (4.1.6).

4.1.1 Prädikat

Die erste Frage gilt dem Prädikat, das formal in diesem Satz durch seine finite Verbform gekennzeichnet ist, funktional die Organisation der Satzglieder regiert und referenziell den Kern der Aussage trägt. Eine morphemische Analyse stellt drei bedeutungstragende Elemente zur Beurteilung:

<i>eis</i>	-	<i>ēlth</i>	-	<i>en</i>
Präverb		Stamm mit Augment		Ausgang

Der verbale Ausgang *-en* trägt die grammatischen Bedeutungsmerkmale der 3. Person Singular, des Aktiv und des Indikativ Nebentempus.² Der Verbalstamm *-ēlth-* trägt eine lexikalische Bedeutung, die vorläufig als *selbsttätige Bewegung* angedeutet sei. Zudem trägt der Stamm als grammatisches Bedeutungsmerkmal den Aspekt des Aorist und mit dem Augment zusätzlich das Merkmal des Nebentempus.³ Das präpositionale Präverb *eis-* trägt eine Bedeutung, die in ihrer allgemeinsten Form mit der Angabe einer Richtung umrissen werden kann. Diese morphemischen Beobachtungen sind elementare Stützpunkte einer Deutung, aber sie lassen noch vieles offen. Die Verbindung von Nebentempus-Endung und Aorist-Stamm mit Augment deutet auf ein *im Moment betrachtetes Geschehen der Vergangenheit*. Aber erst der Zusammenhang kann den Ausschlag geben, in welchem Sinn der Aorist zu verstehen und zu übersetzen ist. Die Feststellung eines auf die Gegenwart der Rede bezogenen vergangenen Geschehens würde im Deutschen eine Wiedergabe durch das Perfekt nahe legen: »Ich bin gekommen«, wird gewöhnlich die aoristische Rede Jesu

² Der Ausgang ist seinerseits zusammengesetzt aus dem Themavokal *e*, der Endung Nullmorphem (\emptyset) und dem beweglichem *-n* (ν ἐφελκυστικόν).

³ Der Aorist-Stamm $\epsilon\lambda\theta-$ ist durch Dehnung des Anlauts zu $\eta\lambda\theta-$ augmentiert.

in Markus 2,17 übersetzt. Die Erzählung eines in der Vergangenheit vorgestellten Geschehens spricht dagegen für eine Verdeutschung im Präteritum. Offen bleiben indessen die Umrisse der aktuellen Wortbedeutung. Mögliche Realisierungen des Referenzpotenzials sind allein aufgrund der morphemischen Analyse nicht absehbar. Von einer Ankunft könnte ebenso die Rede sein wie von einem Auftritt oder einem Angriff. Erst der Zusammenhang kann die Bestimmung der aktuellen Wortbedeutung klären.

4.1.2 Subjekt

Die zweite Frage gilt dem Subjekt, das bezeichnet, über wen oder worüber etwas gesagt wird, und das als Satzglied als nominativische Ergänzung zum Prädikat gekennzeichnet wäre. Nun ist das Subjekt in diesem Satz nicht genannt, sondern nur durch das grammatische Morphem des Prädikats bezeichnet. Von wem hier erzählt wird, ist nicht gesagt. Die Erzählung ist demnach als ein Ausschnitt markiert, der seinerseits nur im Zusammenhang verstanden werden kann. Die Frage nach dem Subjekt des ersten Satzes bringt in die Erzählung die bereits erzählte Geschichte ein – angefangen von der prophetischen Ankündigung durch Johannes bis hin zur Folgerung über die auch den Sabbat betreffende Herrschaft des Menschensohns. Einige lateinische und deutsche Übertragungen haben sich die Freiheit genommen, am Beginn der neuen Episode den Namen *Jesus* zu nennen (Codex Palatinus et al.; Gute Nachricht, Neue Genfer). Insofern die Referenz des griechischen Textes treffend verstanden ist, kann die Übersetzung nicht als falsch gelten. Allerdings wird um der Deutlichkeit willen Abstand genommen vom eigentümlichen Stil der markinischen Erzählung, die beim Wechsel einer Szene gelegentlich Jesus namentlich bezeichnen kann (3,7), meist aber auch am Anfang einer Episode ohne ihn zu nennen auf Jesus Bezug nimmt: Er ist *die* Person, von der Markus erzählt. Eine Wiedergabe, die dem originären Stil zu entsprechen sucht, wird sich demnach im Deutschen mit einem pronominalen Hinweis begnügen, wie dies die meisten Übersetzungen tun. Zwingend wäre eine namentliche Nennung allerdings, wenn der Abschnitt aus dem Zusammenhang gelöst würde.⁴ Verloren ginge dabei die narrative Entwicklung der Assoziationen, welche die Person Jesu im Lauf der markinischen Erzählung gewinnt. Und wenn manche Lektionare nach markinischen Perikopen sogar vom *Herrn Jesus* erzählen, dann wird die den Markustext bewegende Frage nach der Identität Jesu obsolet.⁵

⁴ Eine Reihe von Lektionaren der römischen Liturgie überliefern Markus 3,1–5, wobei immer *Iesus* das Subjekt des ersten Satzes markiert (FISCHER 1989,79).

⁵ Vergleiche Markus 10,35 im Lectionarium Luxoviense: *diebus illis, accesserunt ad Dominum Iesum Iacobus et Iohannes* (p. 22v, ed. Salmon 1944, 17).

4.1.3 Objekt

Die dritte Frage gilt dem Objekt, also jener Ergänzung des Prädikats, die nicht im Nominativ steht. Eine Übersetzung des Präpositionalgefüges *eis tēn synagōgēn* scheint auf den ersten Blick kaum Schwierigkeiten zu bereiten – und impliziert doch eine Reihe von nicht selbstverständlichen Entscheidungen. Zunächst lässt sich die thematische Rolle des Satzgliedes verstehen. Es geht um die Ergänzung der Richtung, die durch das Prädikat gefordert ist: Wohin bewegt sich Jesus? Wie ist die Bedeutung des Nomens zu verstehen?

- (a) *synagoga*; *in synagoga* (Vulgatae versiones)
- (b) *in die synagogen* (Mentel, ca. 1466, bis Otmar 1518)
- (c) *ynn die schule*; *in die Schule* (Luther 1522 bis 1912/37)
- (d) *in die versamlung*; *in die versammlung*; *in die Versammlung* (Zürcher 1524 bis 1869/91)
- (e) *in die synagoog*; *in die Synagog* (Piscator 1604; 1683)

Die ersten deutschen Bibeldrucke folgen mit dem griechischen Lehnwort ihrer lateinischen Vorlage: *in die synagogen*. Martin Luther verdeutscht im Septembertestament (1522) *ynn die schule* – eines der Wörter, welches in Zürich gleich in der ersten Ausgabe ersetzt wird: *in die versamlung* (1524). Johann Piscator (1604) kommt mit dem griechisch-lateinischen Lehnwort wieder auf die Wortwahl der ältesten Bibeldrucke zurück. Hierin haben die neueren Übersetzungen wie die modernen Revisionen der reformierten Bibeln es ihm gleichgetan.⁶ Die alternativen Vorschläge der Reformatoren, die für die nachfolgenden Ausgaben während vier Jahrhunderten maßgeblich blieben, signalisieren eine kulturgeschichtliche Bedingtheit der Wortbedeutung beziehungsweise der Vorstellung ihres Referenzpotenzials. Es ist nicht egal, ob von einer Versammlung oder einer Synagoge die Rede ist. Und es ist auch nicht vorauszusetzen, dass gleiche Benennungen mit denselben Bedeutungen verbunden wären: dass Luther *Schule* so verwendet hätte, wie wir es heute verstehen, und dass *Synagoge* in unserer Sprache gleichviel bedeuten müsste wie *synagōgē* im Markustext. Was überhaupt können wir wissen über die Bedeutung des griechischen Wortes in diesem Text? Um die Problematik sprachlich basierten kulturgeschichtlichen Wissens zu illustrieren, sei methodisch vorausgesetzt, wir wüssten schlechterdings nicht,

⁶ Neben den kirchlich getragenen Ausgaben der revidierten Lutherbibel (NT 1956; 1975; 1984), der revidierten Zürcher Bibel (1931; Evangelien 1996) und der Einheitsübersetzung (NT 1972; 1978) habe ich aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Auswahl deutscher Übersetzungen verglichen: Herm. Bollow (Evangelien 1955), Fridolin Stier (Markus 1965; NT 1989), Ulrich Wilckens (NT 1970), Gute Nachricht (NT 1971; 1982; 1997), Ernst Dietzfelbinger (NT 1986), Neue Genfer (Markus 1988).

was durch das Wort bezeichnet wird. Was wäre demnach allein aufgrund des Markustextes unter diesem Wort zu verstehen?

Die *semantische* Frage nach Aspekten der Wortbedeutung korrespondiert mit der *referenziellen* Frage nach dem, was historisch durch sie bezeichnet wird. Sie stützt sich in zwei Hinsichten auf Beobachtungen am Text: in *syntagmatischer* Hinsicht auf Zusammenhänge, in denen das Wort verwendet wird, und in *paradigmatischer* Hinsicht auf andere Wörter, die in ähnlichen Zusammenhängen verwendet werden.⁷ Bereits der erste Erzählszusammenhang im Markustext vermag in syntagmatischer Hinsicht einige Aufschlüsse zu geben (1,21ff.). Die Rede ist von einer Institution in Kafarnaum, in die man gehen, in der man sich aufhalten und die man wieder verlassen kann.⁸ Ganz analog wird dies nach Markus 3,1–6 erzählt. In paradigmatischer Hinsicht andererseits kann Markus in vergleichbaren szenischen Einleitungen erzählen, wie Jesus in ein *Haus* geht oder in Jerusalem in den *Tempel*.⁹

Bemerkenswert ist, welches Handeln der erste Zusammenhang in Kafarnaum thematisiert: Jesus tritt in jener Institution zum ersten Mal als Lehrer auf.¹⁰ Die Lehrtätigkeit scheint allerdings nicht auf diese Einrichtung beschränkt, sondern vor allem für das Bild konstitutiv zu sein, das im Verlauf der markinischen Erzählung von Jesus gezeichnet wird: Er lehrt vor zahlreichem Publikum an den Ufern des Galiläischen Meeres (2,13; 4,1; 6,34), er lehrt seine Jünger unterwegs (8,31; 9,31) und er lehrt im Tempel von Jerusalem (11,17; 12,35; 14,49). Immerhin bezeichnet *synagōgē* nach Markus namentlich jene Institution, in der Jesus in ganz Galiläa öffentlich zu reden pflegt (1,39) und in Ortschaften als Lehrer auftritt (1,21; 6,2). Dass sie ein konventioneller Ort der Lehre ist, findet einen weiteren Anhaltspunkt in einem personellen Vergleich: Im Zusammenhang mit dem ersten Auftreten Jesu in diesem Rahmen wird seine Autorität des Lehrens abgehoben von der Art, wie sie bei den Schriftkundigen üblich ist (1,22). Aus einem anderen Zusammenhang ist sogar zu schließen, dass hier eine Sitzordnung gilt, bei der die Schriftkundigen die ers-

⁷ In der Rede ist die grundlegende Beziehung sprachlicher Zeichen ihre Anreihung, wofür der linguistische Begriff des *Syntagmas* steht (DE SAUSSURE 1916, CLG 170). Für die Interpretation der Rede ist diese Relation schon von SCHLEIERMACHER vorausgesetzt: »Der Sinn eines jeden Wortes an einer gegebenen Stelle muß bestimmt werden nach seinem Zusammensein mit denen die es umgeben« (1819, 22; HK 91; HL 69, HF 116). In der Sprache besteht aber auch zwischen solchen Zeichen eine Beziehung, die in einem Syntagma alternativ eingesetzt werden können, wofür der linguistische Begriff des *Paradigmas* steht (HJELMSLEV 1943/74, 34.40–42; 1963/68, 43).

⁸ Die Syntagmen lauten εἰσελθεῖν εἰς τὴν συναγωγὴν (1,21), εἶναι ἐν τῇ συναγωγῇ (1,23) und ἐξελθεῖν ἐκ τῆς συναγωγῆς (1,29).

⁹ Die nächsten paradigmatischen Alternativen zum ersten Syntagma lauten εἰσελθεῖν εἰς οἶκον (7,17; 9,28) und εἰσελθεῖν εἰς τὸ ἱερόν (11,11.15).

¹⁰ Markus 1,21: εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. Direkter erzählt die Handschrift des Codex Sinaiticus ohne partizipiale Einleitung: ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγὴν (Mk. 1,21 8*; vgl. 1,21 D in Anm. 11).

ten Plätze in Anspruch nehmen (12,38–39). Auch wenn das semantische Konzept nach diesen Hinweisen so vage bleibt wie die Vorstellung der bezeichneten Institution, scheint diese jedenfalls mit dem Lehren in einem festen Zusammenhang zu stehen. Die Vermutung einer – wie auch immer spezifizierten – Bildungsinstitution ist angezeigt. In dieser Hinsicht ist Luthers Übersetzung durchaus zu verstehen.

Nun gibt die markinische Erzählung weitere Anhaltspunkte, welche die im Text aktualisierte Wortbedeutung und ihre historischen Bedingungen schärfer umreißen. Da ist einmal die attributive Bestimmung *αὐτῶν*, die im Zusammenhang der ersten Berichte markiert, dass von *ihren* Institutionen die Rede ist (1,23; 1,39).¹¹ In referenzieller Hinsicht ist die Institution einer Gemeinschaft assoziiert, welche die Erzählerspektive von der eigenen unterschieden weiß – aber namentlich offenbar nicht zu bezeichnen braucht.¹² In semantischer Hinsicht ist durch das Attribut impliziert, dass das Wort nicht an sich und ausschließlich mit jener Gemeinschaft verbunden ist. Bemerkenswert ist ferner eine adverbelle Bestimmung, die den Besuch der Institution in einen zeitlichen Rahmen stellt. Bereits die erste Erzählung vom Lehren Jesu setzt voraus, dass er nach seiner Ankunft in Kafarnaum »gleich am Sabbat« dorthin geht.¹³ Derselbe Umstand wird nach der Ankunft in seinem Heimatort noch deutlicher erzählt: »Und als es Sabbat war«, beginnt Jesus in dieser Institution zu lehren.¹⁴ In Markus 3,1–6 wird sich herausstellen, dass der Sabbat den maßgeblichen Umstand für die Auseinandersetzung im Rahmen der Institution bildet. Wie diese ist auch der Sabbat eine historische Einrichtung, nach deren kulturgeschichtlicher Prägung eigens zu fragen wäre. Die enge Verbindung von lokaler und temporaler Einrichtung konkretisiert aber jedenfalls die erstere als eine Bildungsinstitution, in der besonders am Sabbat gelehrt wird.

Soweit semantische Aspekte und historische Bezüge textimmanent bestimmbar sind, dürfte ihre Relevanz für das Verständnis des Wortgebrauchs im Markustext gegeben sein. Wieweit darüber hinaus Gesichtspunkte der Bedeutung und historische Bezüge für das Verständnis relevant sein können, ist eine andere Frage. Das mit der Erzählung vorausgesetzte sprachliche und kulturgeschichtliche Wissen dürfte erheblich weiter gehen als das, was textimmanent bestimmbar bleibt.¹⁵ In sprachlicher

¹¹ Erst im Codex Sangallensis wird die Institution schon bei der allerersten Erwähnung als die ihre markiert: εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν ἐδίδασκεν/*in synagoga eorum docebat* (Mk.1,21 Δ).

¹² Allein die lukanische Bearbeitung von Markus 1,39 wird für den Codex Bezae Cantabrigiae zum Ausgangspunkt, die gesellschaftliche Verortung der Institution namentlich zu klären: κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῶν Ἰουδαίων (Lk. 4,44 W).

¹³ Markus 1,21: καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.

¹⁴ Markus 6,2: καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ.

¹⁵ Auch in dieser Hinsicht ist der hermeneutische Grundsatz von SCHLEIERMACHER formuliert: »Alles was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen Rede, darf nur aus dem dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden« (1819, 14; HK 86; HL 41, HF 101).

Hinsicht ist jedenfalls nicht auszuschließen, dass die markinische Hörerschaft einen Wortgebrauch kennt, der vielfältiger ist, als er im Markustext erscheint. Wo etwa die Septuaginta zum ersten Mal das Wort erwähnt, ist jene *Ansammlung* bezeichnet, zu der das Wasser unter dem Himmel auf Gottes Geheiß sich sammeln soll.¹⁶ Gegen Ende des ersten Jahrhunderts wird aus Rom die christliche Gemeinde in Erinnerung rufen, dass das Becken des unendlichen Meeres nach Gottes Maßnahme für die *Sammlungen* gebildet ist.¹⁷ Wenngleich ein solcher Wortgebrauch in frühchristlichen Schriften die Ausnahme bleibt, signalisiert er eine Offenheit für andere Referenzbereiche. Mit der Frage nach dem semantischen Potenzial des griechischen Wortes stoßen wir auf ein vielfältiges Netz von Bedeutungen, in dem die Sammlung von etwas oder die Versammlung von Personen eine Rolle spielt.¹⁸ Dem entspricht die morphemische Verwandtschaft mit dem Verb *syn-ágein*, die für die Bedeutungen des Nomens semantische Aspekte des *Zusammenführens*, *Sammelns* oder *Versammelns* erwarten lässt. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Ersetzung von Luthers Verdeutschung in der ersten Zürcher Ausgabe (1524) als sprachlich reflektierte Übersetzung verstehen.

Aus der Fülle semantischer Möglichkeiten ist in den *christlichen Schriften* der frühen Kaiserzeit weitgehend nur jenes Feld aktualisiert, das mit einer Zusammenkunft von Personen, dem betreffenden Ort oder der betreffenden Gemeinschaft in Zusammenhang steht. In dieser Hinsicht entspricht die frühchristliche Verwendung dem Sprachgebrauch im hellenistischen Vereinsleben, in dem das Wort Versammlungen und periodische Zusammenkünfte kultischen oder unkultischen Charakters bezeichnet.¹⁹ In gewisser Weise korrespondiert die Verwendung auch mit dem Wortgebrauch in den Geschichtsbüchern der Septuaginta, durch den das Volk Israel besonders als Kult- und Rechtsgemeinschaft bezeichnet ist.²⁰ Indessen ist die frühchristliche Verwendung anders bestimmt, indem das Wort in den älteren Schriften ausschließlich auf kommunale jüdische Institutionen bezogen wird, von denen in

¹⁶ LXX Genesis 1,9: συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν.

¹⁷ 1. Clemensbrief 20,6: τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγάς.

¹⁸ Vergleiche die allgemeinen Wörterbücher von LIDDELL/SCOTT-JONES (LSJ) und PAS-SOW, die speziellen Wörterbücher von BAUER-ALAND, CREMER-KÖGEL und LOUW/NIDA sowie die lexikalischen Artikel von WOLFGANG SCHRAGE (ThWNT 7,798–850) und HUBERT FRANKEMÖLLE (EWNT 3,702–710).

¹⁹ Ein ägyptischer Papyrus protokolliert die Gründungsversammlung einer alexandrini-schen Vereinigung zur Pflege des Kaiserkultes im 25. Jahr der Regentschaft des Augustus (6 v. Chr.): ἔτους κε Καίσαρος Ἀθὺρ κβ. ἐπὶ τῆς γε[νη]θείσης συναγωγῆς ἐν τῷ Παρατόμῳ συν-όδου Σεβαστῆς τοῦ θεοῦ αὐτοκράτορος Καίσαρος (ÄgU.G 4, Nr. 1137, 1–3, rec. Schubart). Weitere Belege bietet WOLFGANG SCHRAGE (ThWNT 7,800–802).

²⁰ Exemplarisch LXX Exodus 35,1: συνήθροισεν Μωϋσῆς πᾶσαν συναγωγὴν υἱῶν Ἰσραήλ. Vergleiche neben der Konkordanz von HATCH/REDPATH die differenzierten Beobachtungen von WOLFGANG SCHRAGE (ThWNT 7,802–806).

der Septuaginta nie die Rede ist. Dabei bleibt der griechische christliche Sprachgebrauch offen für die Möglichkeit, das Wort später auch auf die Zusammenkunft der Christen zu beziehen, auf ihren Versammlungsort oder auf die christliche Gemeinde überhaupt.²¹ Dagegen wird die lateinische Tradition – die hierin für die deutsche Sprache maßgeblich wird – ihre Verwendung des griechischen Lehnwortes allein für die Benennung der jüdischen Institution reservieren.²²

Was aus den dem Markustext am nächsten liegenden Schriften, vor allem aus dem Evangelium nach Lukas, über die historischen Ansichten dieser Einrichtung zu erfahren ist, bestätigt und ergänzt das Bild, das durch die Beobachtungen bei Markus gewonnen wurde. Besonders anschaulich ist, was Lukas (4,16–21) in dem Zusammenhang erzählt, wo nach Markus (6,1) Jesus in der Institution seines Heimatortes schlicht »zu lehren beginnt«: Jesus geht nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die besagte Institution und steht auf um vorzulesen. Eine Schriftrolle des Propheten Jesaja wird ihm übergeben und er findet beim Aufrollen eine bestimmte Stelle. Als er nach der Lektüre die Schriftrolle zusammengerollt und dem Diener zurückgegeben hat, setzt er sich. Die Augen aller Anwesenden sind auf ihn gerichtet. So beginnt er zu ihnen über die gegenwärtige Erfüllung der gehörten Schriftstelle zu reden. – Wie auch immer der historische Hintergrund der lukanischen Erzählung zu beurteilen ist: Schriftlesung und Schriftauslegung sind jedenfalls Vorstellungen, die eine zeitgenössische Hörerschaft mit dem markinischen Hinweis verbinden konnte, dass Jesus am Sabbat in der Institution zu lehren beginnt.

Was aber für eine Art von Institution ist im Einzelnen konkret bezeichnet: die *Versammlung* der Gemeinschaft, die *Gemeinde* als Gesamtheit der Gemeinschaft oder der *Ort*, an dem die Gemeinschaft sich versammelt? Es gibt Paradestellen in den lukanischen Schriften, für die sich durch den Textzusammenhang die Bedeutung in dieser Hinsicht präzisieren lässt. So wird man verstehen, dass es die *Versammlung* der jüdischen Gemeinschaft im psidischen Antiochia ist, die sich aufgelöst hat.²³ Man wird an anderer Stelle verstehen, dass es sich um jüdische *Gemeinden* handelt, für welche die Briefe nach Damaskus bestimmt sind.²⁴ Und man wird in anderem Zusammenhang verstehen, dass es ein *Gebäude* ist, welches einer in Kafarnaum für die jüdische Gemeinde gebaut hat.²⁵ Dieses letzte Beispiel ist nach den großen Lexika typisch für die neutestamentliche Verwendung des Wortes: In der großen Mehrheit der Fälle und bei Markus ohne Ausnahme bezeichne *synagōgē* das der Versammlung der jüdischen Gemeinde dienende Gebäude, wofür im Deutschen

²¹ Vergleiche neben Jakobusbrief 2,2 (ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν) die altkirchlichen Belege bei WOLFGANG SCHRAGE (ThWNT 7, 839).

²² In Jakobusbrief 2,2 übersetzt die Vulgata: *si introierit in conventu vestro*. Im 1. Clemensbrief 20,6 überliefert der Codex Latinus: *collectum in congregationes suas*.

²³ Apostelgeschichte 13,43: λυθείσης τῆς συναγωγῆς.

²⁴ Apostelgeschichte 9,2: ἐπιστολαὶ εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς.

²⁵ Lukas 7,5: τὴν συναγωγὴν ᾠκοδόμησεν.

heute das Wort Synagoge steht.²⁶ Wie zwingend folgt diese Deutung aus dem markinischen Textbefund? In syntagmatischer Hinsicht wird man einräumen müssen, dass nicht selten mehr als eine Deutung in Frage kommt. Geht Jesus in ein Gebäude oder nimmt er an einer Zusammenkunft teil (1,21; 3,1)? Lehrt und redet er öffentlich in einem Gebäude oder in einer Versammlung (1,21; 1,39; 6,2)?²⁷ Begehrt man Ehrenplätze in einem Gebäude oder in einer Versammlung (12,39)? Gewärtigt man eine Bestrafung in einem Gebäude oder anlässlich einer Gerichtsversammlung (13,9)?²⁸ Immerhin wird man in der Verbindung mit Hinausgehen eher eine Örtlichkeit voraussetzen, da andernfalls impliziert wäre, dass die Versammlung vor ihrer Auflösung verlassen würde (was wohl in 3,6, kaum aber in 1,29 denkbar wäre). Die Annahme eines Gebäudes wird in paradigmatischer Hinsicht unterstützt, indem Markus in vergleichbaren Zusammenhängen erzählt, dass Jesus in ein *Haus* oder in Jerusalem in den *Tempel* geht. Zu fragen bleibt indessen, inwiefern die mutmaßliche Realisierung eines semantischen Aspektes das Mitwirken anderer Aspekte ausschließen kann.²⁹ Wenn wir *sonntags in die Kirche gehen*, bezeichnet dies gewiss auch den Gang zum Kirchengebäude, aber zugleich und wohl in erster Linie die Teilnahme an der gottesdienstlichen Versammlung. Eine analoge Prüfung dessen, was Hörerinnen und Hörer der markinischen Erzählung verstanden haben, ist uns verwehrt. In Beschränkung auf philologisch begründbare Unterscheidungen müssen wir gegen die Ausschließlichkeit einer Bedeutung die semantische Vagheit der markinischen Verwendung in Erwägung ziehen: Sehr wohl könnte die Versammlung der jüdischen Gemeinde mit bezeichnet sein.

Weitet man den Horizont vergleichbarer Texte auf *jüdische Schriften* der frühen Kaiserzeit aus, wird das bereits gewonnene Bild erneut bestätigt und ergänzt. Aufschlussreich sind die literarischen Bemühungen, jüdische Praxis und Tradition mit den Sichtweisen hellenischer Philosophie (Philon) und römischer Historiographie (Josephos) zu vermitteln. So finden sich Textzusammenhänge, in denen unzweifel-

²⁶ HUBERT FRANKEMÖLLE sieht die Vorherrschaft dieser »technischen Bedeutung« im Neuen Testament durch den markinischen Sprachgebrauch geprägt: hier bedeute συναγωγή »ohne Ausnahme das Synagogengebäude/die Synagoge« (EWNT 3,703). WOLFGANG SCHRAGE betont als bedeutungsgeschichtliche Differenz, dass die Metonymie Versammlung = Versammlungsort bzw. -gebäude in der Profangräzität nur ausnahmsweise und in der Septuaginta nie verwendet werde (ThWNT 7, 802. 806. 828).

²⁷ Nach CREMER-KÖGEL (71) ist zum Beispiel κηρύσσω εἰς τὰς συναγωγὰς (1,39) »kaum bloß zu verstehen: in den Versammlungsräumen, sondern in den versammelten Gemeinden verkündigen«.

²⁸ Ältere Kommentare denken bei εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε (13,9) an Gerichtsversammlungen (WELLHAUSEN 1903, 108–109; vgl. GOULD 1896, 244–45).

²⁹ Nach CREMER-KÖGEL (101915, 71) ist die frühere (!) Scheidung, bei der nur Apostelgeschichte 13,43 als Bezeichnung einer sabbatlichen Versammlung gelten gelassen wurde, schwerlich durchzuhalten. WOLFGANG SCHRAGE räumt zumindest der Frage Berechtigung ein, »ob nicht bisweilen auch die synagogale Versammlung und die Gemeinde mitgemeint sind« (ThWNT 7, 828).

haft von siebentäglichen Versammlungen jüdischer Gemeinschaften die Rede ist – ohne dass dabei eine lokale Institution namentlich bezeichnet würde.³⁰ Andererseits wird gelegentlich vorausgesetzt, dass es in Palästina und der syrischen Provinz der frühen Kaiserzeit kommunale jüdische Institutionen gibt, die jeweils als *synagōgē*³¹ bezeichnet sind und am siebten Tag als Ort für die Zusammenkunft dienen.³² Besonders ansprechend ist die eingehende Darstellung, mit der Philon in seiner Schrift über die Freiheit des Tüchtigen die siebentäglichen Versammlungen der palästinisch-jüdischen Gemeinschaft der Essäer (Essener) schildert:

»Im Bereich der Philosophie [...] gelten ihre dauernden Anstrengungen vor allem dem Ethischen, wobei sie als Trainer die von den Vätern überlieferten Gesetze brauchen, die auszudenken eine menschliche Seele nicht ohne göttlichen Einfluss in der Lage ist. In diesen werden sie gründlich unterrichtet, wohl auch während der übrigen Zeit, besonders aber jeweils am siebten Tag. Denn als heilig gilt der siebte Tag, während dem sie sich der sonstigen Arbeiten enthalten und zu heiligen Stätten kommen, die *synagōgai* genannt werden. Altersgemäß setzen sich die Jüngeren in eine Reihe zu Füßen der Älteren, sind mit dem gebührenden Respekt ganz aufmerksam. Einer, der die Schriftrollen nimmt, liest dann vor, und einer der Erfahrensten, der nach vorne tritt, unterrichtet über das, was nicht verständlich ist.«³³

Den Vorwurf einer philonisch verfremdenden Darstellung, in der die historische Wirklichkeit nicht mehr zu erkennen wäre, lasse ich dahingestellt.³⁴ Selbstverständlich ist Philons philosophische Beschreibung der Essäer nicht weniger philonisch als die Jesuserzählung des Markus markinisch ist. Nichtsdestoweniger unterstützt, dif-

³⁰ Vergleiche Philon, *Vita contemplativa* 30 (ταῖς ἐβδόμαις συνέρχονται καθάπερ εἰς κοινὸν σύλλογον), und Josephos, *Contra Apionem* 2,175 (ἐκάστης ἐβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν ἐκέλευσε τοῦ νόμου συλλέγεσθαι).

³¹ So in Dora zur Zeit des Claudius (Ios. ant. 19,300 εἰς τὴν τῶν Ἰουδαίων συναγωγὴν; cf. ant. 19,305 ἐν τῇ τῆς συναγωγῆς τόπῳ), in Caesarea zur Zeit Neros (Ios. bell. 2,285 οἱ ἐν Καισαρείᾳ Ἰουδαῖοι συναγωγὴν ἔχοντες) und schon früher in Antiochia (Ios. bell. 7,44).

³² Josephos, *Bellum* 2,289: τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ἐβδομάδος οὔσης, τῶν Ἰουδαίων εἰς τὴν συναγωγὴν συναθροισθέντων [...].

³³ Philon, *Quod omnis probus liber sit* 80–82: φιλοσοφίας [...] τὸ ἡθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατοκωχῆς ἐνθέου. τούτους ἀναδιδάσκονται μὲν καὶ παρὰ τὸν ἄλλον χρόνον, ἐν δὲ ταῖς ἐβδόμαις διαφερόντως. ἱερὰ γὰρ ἡ ἐβδόμη νενόμισται, καθ' ἣν τῶν ἄλλων ἀνέχοντες ἔργων, εἰς ἱεροῦς ἀφικνούμενοι τόπους, οἱ καλοῦνται συναγωγαί, καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέρους νέοι καθέζονται, μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς. εἴθ' εἰς μὲν τὴν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνῶριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.

³⁴ Vergleiche die scharfe historische Kritik von H. E. BAUER (PRE.S 4, 1924, bes. 392–396.421–422).

ferenziert und ergänzt sie das Bild der Synagoge, das aufgrund des Markustextes und der lukanischen Schriften gewonnen wurde. Die ältere Betrachtung aus Alexandria bestätigt die Ansicht kommunaler Bildungsinstitutionen palästinischer Juden, welche ausdrücklich *synagōgai* genannt werden. Sie bestätigt und erläutert die besondere Verbundenheit mit der siebentäglichen Einrichtung des Sabbats. Sie bestätigt und erläutert die Gepflogenheit einer bestimmten Sitzordnung. Und sie bestätigt die Gepflogenheit der Schriftlesung und der anschließenden Unterweisung. Darüber hinaus gibt sie einen Aufschluss, der in den frühchristlichen Schriften keinen unmittelbaren Anhalt hat, aber für das Verständnis der markinischen Erzählung belangvoll ist: Gegenstand der synagogalen Lehrveranstaltungen sind die von den Vätern überlieferten Gesetze, die kein Mensch sich selbst ausdenken kann.³⁵

Der aufschlussreiche syntagmatische Vergleich lässt sich ergänzen durch die Beobachtung paradigmatischer Alternativen, die in der Benennung der Institution jeweils andere semantische Aspekte betonen. Während der Aspekt der Versammlung in jüdischer Literatur nur für Institutionen in Palästina und Umgebung namentlich Verwendung findet, ist sonst der Ort der Zusammenkunft meist unter dem Aspekt des Betens als *proseuchē* benannt.³⁶ Nach Philons Bericht über die Gesandtschaft nach Rom billigte es Augustus, dass der jenseits des Tübers gelegene Stadtteil Roms von Juden bewohnt wurde.

»Er wusste also auch, dass sie *proseuchai* haben und in ihnen zusammenkommen, vor allem jeweils am heiligen siebten Tag, wenn sie als Gemeinde in der von den Vätern überlieferten Philosophie unterwiesen werden. ... Er ergriff auch keine neuen Maßnahmen gegen die *proseuchai* und erließ auch kein Verbot sich zu versammeln, um in den Gesetzen angeleitet zu werden.«³⁷

Die Benennung als *proseuchai* ist syntagmatisch nicht mit einer anderen Praxis verbunden, sondern mit einem Zusammenhang, der demjenigen entspricht, in dem mit Bezug auf palästinische Institutionen von *synagōgai* die Rede ist. Andererseits ist auf Palästina bezogen überhaupt nur ganz selten vom Beten in den Synagogen die Rede³⁸ oder wird nur ausnahmsweise ein jüdisches Versammlungsgebäude als »Ge-

³⁵ Vergleiche Philon, Legatio ad Gaium 156–157 (Anm. 37), und Josephos, Contra Apionem 2, 175 (Anm. 30).

³⁶ Der einzige frühchristliche Hinweis in Apostelgeschichte 16,13 bezeichnet eine »Gebetsstätte« beim makedonischen Philippi: τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμόν, οὗ ἐνομιζόμεν προσευχὴν εἶναι.

³⁷ Philon, Legatio ad Gaium 156–157: ἡπίστατο οὖν καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτάς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἐβδόμας, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν. [...] οὕτε ἐνεωτέρισεν εἰς τὰς προσευχὰς οὔτε ἐκώλυσε συνάγεσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις.

³⁸ Matthäus 6,5: φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς [...] ἐστῶτες προσεύχεσθαι.

betsstätte« benannt.³⁹ Indessen wird das Zentrum jüdischer Diasporagemeinden gelegentlich auch anders benannt, etwa unter dem Aspekt des Lehrens als *didaskaleion*⁴⁰, unter dem Aspekt religiöser Weihe als *semneion*⁴¹ oder unter dem Aspekt des Sabbats als *sabbateion*⁴².

Neben die literarischen Zeugnisse treten *jüdische Inschriften*, deren geographische Verbreitung das gewonnene Bild bestätigt und einige Annahmen über die geschichtlichen Verhältnisse konkretisiert.⁴³

a) Seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. benennen Inschriften im ptolemäischen Ägypten die Zentren der hellenistisch-jüdischen Diaspora jeweils als *proseuchē*.⁴⁴ Das Nomen ist in der hellenischen Tradition nicht gebräuchlich, wohl aber verwenden es die alexandrinischen Übersetzer der Hebräischen Bibel. In der Septuaginta kann es sich auf das prosaische oder das hymnische Bittgebet beziehen⁴⁵ und Jesaja nennt in Gottes Namen den Tempel »mein *proseuchē*-Haus«⁴⁶.

b) Die ursprünglich ägyptische Benennung findet sich später in weiteren Inschriften der jüdischen Diaspora, zuerst in der Ruine einer mutmaßlich jüdischen Gebetsstätte auf der ägäischen Insel Delos, wohl aus dem ersten Jahrhundert v. Chr.⁴⁷

c) Im Unterschied zur Diaspora ist die typische Benennung der palästinisch-jüdischen Institution als *synagōgē* morphemisch nicht durch ein religiöses Moment, sondern schlicht durch den Aspekt der Versammlung bestimmt. Dabei könnte im Sprachgebrauch wie in der synagogalen Praxis die Unterscheidung gegenüber dem Tempelkult bedeutsam sein.⁴⁸ Das älteste palästinische Zeugnis stammt aus Jerusa-

³⁹ So nennt Josephos, Vita 277, das jüdische Zentrum in Tiberias: συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχὴν, μέγιστον οἶκημα καὶ πολλὸν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.

⁴⁰ Philon, Vita Mosis 2, 216: τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερον ἐστὶν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως [...].

⁴¹ Philon, Vita contemplativa 32: τὸ κοινὸν τοῦτο σεμνεῖον, εἰς ὃ ταῖς ἐβδόμαις συνέρχονται.

⁴² Josephos, Antiquitates 16, 164, zitiert ein Edikt des Augustus zum Schutz der Juden in Asien und Kyrene: εἰς τὴν φωραθὴν κλέπτων τὰς ἱερὰς βίβλους αὐτῶν ἢ τὰ ἱερὰ χρήματα ἔκ τε σαββατείου ἐκ τε ἀνδρῶνος [codd.], εἶναι αὐτὸν ἱερόσυλον.

⁴³ In Anlehnung an MARTIN HENGEL (1971).

⁴⁴ In einer Inschrift aus Schedia bei Alexandria widmen die Juden ihre προσευχή der königlichen Familie des Ptolemaios III. Euergetes (246–221 v.): [ὁ] πρὸς βασιλείᾳ Πτολεμαίου καὶ βασιλείᾳ Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι (CIJ Nr. 1440; cf. Nrn. 1441–44, 1449, 1432–33).

⁴⁵ Salomo betet bei der Einweihung des Tempels: καὶ ἐπιβλέψῃ ἐπὶ τὴν προσευχὴν παιδὸς σου (LXX 2. Chr. 6,19; cf. 3. Kön. 8, 28 v. l.). Ein Psalm beginnt mit der typischen Bitte: εἰσακούσον τῆς προσευχῆς μου (LXX Ps. 4,2 et al.).

⁴⁶ LXX Jesaja 56,6–7b: καὶ τοῖς ἀλλογενέσι τοῖς προσκειμένοις κυρίῳ [...] εὐφρανῶ αὐτοὺς ἐν τῷ οἴκῳ τῆς προσευχῆς μου (cf. Jes. 60,7 und Anm. 54).

⁴⁷ Eine der sechs Votivschriften notiert: Ἀγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ἐπὶ προσευχῇ (CIJ Nr. 726).

⁴⁸ Vergleiche MARTIN HENGEL (1971, bes. 164, 180).

lem – entstanden vor dessen Zerstörung im Jahr 70. Die Inschrift charakterisiert die primäre Funktion der Institution just durch die Aufgaben, die auch in den philonischen Darstellungen im Zentrum stehen: Theodotos »baute die *synagōgē* für die Lesung des Gesetzes und die Unterrichtung in den Geboten«. ⁴⁹

Während die Inschriften an der Schnittstelle zwischen Textzeugen und *baugeschichtlichen Zeugen* stehen, verlässt eine Beobachtung der Letzteren den Objektbereich philologischer Betrachtung und stützt sich auf archäologische Untersuchungen. Die Frage nach den faktischen Referenten des markinischen Sprachgebrauchs stößt insofern an Grenzen, als etwa in Kafarnaum die Ruine einer Synagoge erhalten ist, deren Entstehung aber frühestens um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert angenommen wird. ⁵⁰ Soweit diese Situation typisch ist für palästinische Verhältnisse, sind retrospektive Vermutungen mit Vorbehalt zu betrachten. Indessen haben archäologische Untersuchungen seit den sechziger Jahren die Annahme begründet, dass in Masada und wohl auch in Herodium und Gamla Reste von palästinischen Synagogen noch aus der Zeit des zweiten Tempels erhalten sind. ⁵¹ Allerdings wurden die beiden Objekte in Masada und in Herodium erst während des jüdisch-römischen Krieges (66–74 n. Chr.) als Versammlungsräume umgebaut, allein das kommunale Gebäude in Gamla könnte um die Zeitwende errichtet worden sein. Auf jeden Fall aber veranschaulicht eine bauliche Beobachtung die philonische Beschreibung und ist für die lokale Orientierung der markinischen Erzählung interessant: Die der Versammlung dienenden Gebäude sind ringsum entlang den Wänden mit Reihen steinerter Sitzstufen versehen, ihr Raum ist ganz auf die Mitte orientiert. ⁵²

Welche Konsequenzen sind aus der Summe dieser Beobachtungen für eine Übersetzung zu ziehen? Zunächst ist nüchtern einzuräumen, dass unsere Sprache für *synagōgē* ein eigentliches Äquivalent im Sinn eines gleichwertigen deutschen Wortes nicht kennt. Die Ergebnisse der semantisch-historischen Untersuchung rufen jene Verlegenheit in Erinnerung, die schon Hieronymus als Not des Übersetzers fokussiert: Wir haben kein Wort, mit dem wir das ausdrücken könnten, was in der fremden Sprache durch die Eigentümlichkeit eines bestimmten Wortes bezeichnet

⁴⁹ CIJ Nr. 1404, 1–5: Θ[ε]όδωτος [...] ᾠκοδόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀν[άγν]ωσ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδάχ[η]ν ἐντολῶν.

⁵⁰ Vergleiche die archäologische Kontroverse in *Ancient Synagogues Revealed* (ed. LEVINE 1981, 52–62).

⁵¹ Vorsichtig lautet die Einschätzung von LEE I. LEVINE: *The certainty that the three buildings were synagogues varies. The Herodium structure is so identified only because of its close parallels with Masada [...]. The Masada building is most assuredly a synagogue owing to the biblical fragments found therein [...]. The Gamla building's identification rests on its being the only public building found in a city with many fervently nationalist-religious inhabitants* (1996, 428, Anm. 5).

⁵² Die historische Bedeutung entsprechender Beobachtungen der Ausgrabungsberichte (ed. LEVINE 1981, bes. 19. 24. 32) ist besonders gewürdigt von Z. MA'OZ (1981, 40–41; vgl. LEVINE 1987, 10–12 mit Anm. 8–11; 1996, 431).

ist.⁵³ Damit wird die Frage nach der richtigen Übersetzung von vornherein relativiert. Indem kein deutsches Wort sämtliche Aspekte des griechischen Wortes zu tragen vermag, bleibt abzuwägen, welche Akzente eine Wiedergabe setzen soll – und welche sie nicht verantworten kann.

Eine moderne Nacherzählung des Markusevangeliums, die auf dem Umschlag als »Neuübersetzung« vorgestellt wird, setzt für *synagōgē* durchwegs *Bethaus* (Jens 1990). Diese Wortwahl hat keinen Anhalt am Markustext, der nie die kommunalen Institutionen als Gebetsstätten bezeichnet oder auch nur mit Beten in Zusammenhang bringt, wogegen er vom Beten Jesu in der Abgeschiedenheit erzählt. Mehr noch steht die Wortwahl in Diskrepanz zur markinischen Erzählung, in der die von Jesaja überlieferte Benennung des *Tempels* von Jesus selbst in Erinnerung gerufen wird. Das markinische Zitat nach der Version der Septuaginta lautet in der Übersetzung von Luthers letzter Hand (1545): »Stehet nicht geschrieben / Mein Haus soll heißen ein Bethaus allen Voelckern«?⁵⁴ Indem die moderne Übertragung die kommunalen Institutionen namentlich mit dem Tempel assoziiert, stellt sie sich nicht allein in Gegensatz zur markinischen Erzählung, sondern auch zur Sprach- und Kulturgeschichte ihrer jüdischen Umwelt. Diese braucht für die Versammlungen in den Gemeinden Palästinas eine andere Benennung als in der Tradition der Diaspora – ohne religiöse Markierung und bar jeder Assoziation zum Jerusalemer Heiligtum. Wenn die »Neuübersetzung« in diesem Zusammenhang von einem Bethaus erzählt, kann dies als Interpretation der markinischen Erzählung nicht begründet werden.

Anders liegen die Verhältnisse bei Luthers Verdeutschung. Die kommunalen Einrichtungen unter dem Aspekt einer Bildungsinstitution zu verstehen, das hat sehr wohl Anhalt am Markustext wie an den Zeugnissen seiner Umwelt. Wenn allerdings von einer *Schule* gesprochen wird, dann ist für uns der Wortgebrauch durch einen Komplex von Institutionen geprägt, den wir kaum mehr mit den bei Markus angesprochenen Verhältnissen verbinden können. Für Luther galten allein schon sprachlich andere Voraussetzungen. In der christlichen Tradition des späten Mittelalters war üblich, Synagogen als *scholae Iudaeorum* beziehungsweise als *juden-schuolen* zu benennen.⁵⁵ Während poetische deutsche Texte wie Minnesang und Fastnachtsspiel *sinagoge* durchaus verwenden, heißt die zeitgenössische Institution

⁵³ Vergleiche Hieronymus, Epistula 57,5,7: *significatum est aliquid unius verbi proprietate: non habeo meum, quo id efferam*.

⁵⁴ Markus 11,17 zitiert LXX Jesaja 56,7d: οὐ γέγραπται, ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; DWb 1, s.v. *Bethaus* zitiert Jesaja 56,7 und die Parallelen zu Markus 11,17.

⁵⁵ Nach KURT GALLING sprechen Christen seit dem 12. Jahrhundert von einer *schola Iudaeorum* (RGG³ 6, 558). Der Wortgebrauch ist aber bereits bei Augustin belegt (GEORGES 2, s.v. *schola* II.1bγ).

in amtlichen Urkunden *judenschuole*.⁵⁶ Relikte dieses Wortgebrauchs sind uns allenfalls durch den Namen der Prager Altneuschul bekannt oder im Zusammenhang mit einer Redensart, deren Hintergrund wir kaum mehr verstehen: »Es geht zu wie in einer Judenschule.«⁵⁷ Wenn Luthers Übersetzung anstelle von *synagog* von *schule* spricht, dann ist statt des griechisch-lateinischen Lehnwortes ein übliches deutsches Wort gesetzt, dessen Herkunft – ebenfalls aus dem Griechischen und dem Latein – kaum mehr im Wege stand: Es dürfte für »die mutter jhm hause / die kinder auff der gassen / den gemeinen man auff dem marckt« verständlich gewesen sein.⁵⁸ Nach den Veränderungen im Sprachgebrauch würde heute aber seine Verwendung in diesem Sinn kaum mehr verstanden.

Indem das erste Zürcher Neue Testament Luthers Vorschlag durch *versammlung* ersetzt, wird eine Blickrichtung favorisiert, die sich an der originären Wortwahl orientiert. Nicht die bezeichnete Institution als Institution steht im Vordergrund, sondern ihre Benennung bei Markus. Allerdings nimmt die Zürcher Ausgabe zunächst nur in Markus 3,1 Abstand von der besagten Wortwahl Luthers, der sie sonst durchwegs folgt.⁵⁹ Erst in dem von Johann Jacob Breitingen revidierten Neuen Testament (1629) wird konsequent *versammlung* gesetzt. Die neue Wiedergabe hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits ist anzuerkennen, dass kaum ein anderes deutsches Wort dem Potenzial des griechischen Wortes so weit zu entsprechen vermag. Andererseits ist einzuräumen, dass das deutsche Wort im üblichen Verständnis wichtige Funktionen des griechischen Pendants kaum zu erfüllen vermag.

a) Das gilt einmal für die Usanz der metonymischen Übertragung. *Versammlung* wird gemeinhin in der Bedeutung *Zusammenkunft* oder *versammelte Gemeinschaft* verwendet, kaum aber in der Bedeutung *Versammlungsort*.⁶⁰ Wie sollten wir nach der Zürcher Revision von 1629 verstehen, sie seien *auf der versammlung außgegangen* (Mk. 1,29), oder gar, einer habe die *versammlung gebauwen* (Lk. 7,5)?

b) Hinzu kommt, dass eine dem spezifischen Gebrauch des griechischen Wortes entsprechende Kenntnis im Deutschen nicht gegeben ist. Im Markustext und in anderen frühchristlichen Erzählungen wie in der jüdischen Literatur der frühen Kaiser-

⁵⁶ LEXER 2, s.v. *sinagôgê*, und LEXER 1, s.v. *juden-schuole*.

⁵⁷ Die Redensart lässt sich auf das Stimmengewirr beim Beten in der Synagoge zurückführen, das wegen der hebräischen Sprache für Christen unverständlich war (DWb 4/2, 2356; DUWb 792).

⁵⁸ So die berühmte Passage in LUTHERS Sendbrief vom Dolmetschen (1530; BoA 4, 184 [WA 30/2, 637]).

⁵⁹ Sogar in den Parallelstellen Matthäus 12,9 und Lukas 6,6 geht auch nach der Zürcher Bibel (1524) Jesus in die *schuol*. Die engere Anlehnung an die griechische Wortwahl in Markus 3,1 könnte wie andere Änderungen im ersten Zürcher Neuen Testament durch Zwingli selbst veranlasst sein (vgl. HIMMIGHÖFER 1995, bes. 99).

⁶⁰ Vergleiche DWb 12/1, s.v. *Versammlung*. Es gibt allerdings in freikirchlichen Traditionen eine dem griechischen Wortgebrauch verwandte Übertragung, indem man *sonntags in die Versammlung geht* oder *an die Geschwister der Versammlung in Zürich schreibt*.

zeit ist ein konventioneller Wortgebrauch in Bezug auf kommunale palästinisch-jüdische Institutionen vorausgesetzt. Im Deutschen gibt es für *Versammlung* keine analoge Konvention.

So bleibt das Wort in der Beziehung hilfreich, dass es eine deutsche Leser- und Hörschaft an die Eigentümlichkeit der griechischen Benennung heranführen kann. Aber mit dieser Wiedergabe dürfte das Kollegium der Zürcher Prophezei kaum dem genügen, was sich nach seinen Grundsätzen für einen rechten Übersetzer gehört: »ein spraach also in die andere zeziehen /daß mans verston moege: nit das man erst ein andren tolmettschen über diesen haben muesse«. ⁶¹

Es bleibt jene Wiedergabe, die nach den vorreformatorischen Bibeldrucken wieder von Piscator gewählt wurde und heute gleichsam den Konsens moderner Übersetzungen präsentiert. In der Tat dürfte mit *Synagoge* der bei Markus angesprochene Referenzbereich am ehesten getroffen sein. Die etymologische Verwandtschaft darf indessen nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Lehnwort für uns andere Konventionen trägt als das griechische Wort im Markustext und in seiner Umwelt. Für uns ist *Synagoge* ein ausschließlich mit einer Religionsgemeinschaft verbundenes Wort – nicht so im Griechischen. Für uns bezeichnet *Synagoge* immer ein Gebäude oder einen Raum – nicht so im Griechischen und auch nicht immer in der frühchristlichen Literatur. Für uns steht *Synagoge* exklusiv als Benennung einer jüdischen Institution – nicht so im Griechischen und potenziell auch nicht im Markustext und in der frühchristlichen Literatur. Man könnte auch fragen, ob das eingedeutschte Wort semantisch so vage verstanden werden kann, dass sich mit der Bezeichnung des Ortes auch die Versammlung oder die Gemeinschaft in Erwägung ziehen lässt. ⁶² Und man müsste schließlich fragen, ob das eingedeutschte Wort bei einer breiten Leserschaft nicht eher Assoziationen an eine zeitgenössische Institution hervorruft, als dass es kulturgeschichtliches Wissen über die von Markus bezeichnete Institution in Erinnerung ruft.

Neben die Untersuchung der Bedeutung und ihrer historischen Bedingtheit tritt die Frage nach der inneren syntaktischen Bestimmung des präpositionalen Objekts. Hier scheinen die Übersetzungsrevisionen der evangelischen Tradition erneut eine Ambivalenz der Deutungen zu zeigen:

- (a) *in die* ... (Luther bis 1912; Zürcher bis 1869)
- (b) *in eine Synagoge* (Zürcher 1931; Luther 1956)
- (b') *in die Synagoge* (Luther 1975)
- (c) *in die Synagoge* (Luther 1984; Zürcher 1996)

⁶¹ So die wohl von ZWINGLI verfasste Vorrede zur Zürcher Prophetenbibel (1529, Bl. iij^a [Z 4/2, 294]).

⁶² Der Duden nennt als Bedeutung: »Gebäude, Raum, in dem sich die jüdische Gemeinde zu Gebet und Belehrung versammelt« (DUWb 1504).

Die Wahl des bestimmten oder des unbestimmten deutschen Artikels ist allerdings nicht bloß eine Frage der Deutung des griechischen Textes. Denn dieser liegt nach den maßgeblichen Ausgaben in verschiedenen Fassungen vor:

- (a) *eis tēn synagōgēn* (Erasmus 1516 und 1519)
- (b) *eis synagōgēn* (Nestle 1898 bis Nestle-Aland 1963, 25. Auflage)
- (c) *eis tēn synagōgēn* (Nestle-Aland 1979, 26. Auflage)

Eine Korrelation der mutmaßlichen Textgrundlagen und ihrer Übersetzungen führt zu einem mehrschichtigen Bild.

(a) Seit den Ausgaben des Erasmus steht der griechische Artikel im *textus receptus*, womit in den Übersetzungen der Reformatoren die deutsche Wiedergabe mit bestimmtem Artikel korreliert. Das Syntagma wäre demnach wohl mit einer Referenz zu verstehen, die im Zusammenhang auf eine bekannte Synagoge weist. Nach dem bereits Erzählten wäre die Episode in Kafarnaum anzunehmen, in dessen Synagoge Jesus zuerst als Lehrer auftrat (1,21) und wohin er nach seiner Reise durch Galiläa zurückgekehrt ist (2,1).

(b) In der für die kirchlichen Übersetzungen maßgeblichen Ausgabe von Nestle wird der griechische Text ohne Artikel vorgelegt, womit in den evangelischen Revisionen von 1931 (Zürcher) und von 1956 (Luther) die deutsche Wiedergabe mit unbestimmtem Artikel korreliert. Das Syntagma wäre demnach wohl mit einer Referenz zu verstehen, die auf eine nicht bekannte Synagoge weist: »Der Ort der Handlung ist irgendeine Synagoge, die Jesus des Sabbats besucht.«⁶³ Die Episode wäre so nicht weiter lokalisiert und die lockere Anreihung der unmittelbar vorangehenden Erzählungen fortgeführt.

(b') Wenn die erneute Revision der Lutherbibel von 1975 derselben Vorlage folgt, ist der griechische Text ohne Artikel durch die deutsche Wiedergabe eines bestimmten Artikels anders interpretiert. Im Syntagma wäre demnach wohl eine konventionelle syntaktische Verbindung zu sehen vergleichbar der englischen Wendung *going to church*, wogegen wir im Deutschen eben *in die Kirche gehen*.⁶⁴ Eine derart konventionelle Wendung wäre mit einer Referenz zu verstehen, die nicht auf eine einzelne Synagoge weist, sondern auf die Institution allgemein. Nach dem bereits Erzählten wäre dabei nicht ausgeschlossen, die Episode in Kafarnaum anzunehmen.

(c) In der 26. Ausgabe des Nestle-Aland (1979) wird der griechische Text mit Artikel favorisiert, womit in den jüngsten evangelischen Revisionen wieder die Übersetzung mit bestimmtem Artikel korreliert. Das Syntagma wäre demnach erneut

⁶³ JOACHIM GNILKA (1, 1978, 125; vgl. SCHWEIZER 1967/78, 36; PESCH 1, 1976/89, 190).

⁶⁴ Es ist verständlich, dass diese Deutung der artikellosen Wendung im angelsächsischen Sprachraum schon früher Erwägung findet (GOULD 1896, 52, Anm. 1; TURNER 1924/93, 5; TAYLOR 1952, 221).

mit der Referenz zu verstehen, die auf eine bekannte Synagoge weist: Zwar wird nicht gesagt, »um welche Synagoge es sich handelt; der Erzähler denkt aber wohl an Kapharnaum«.⁶⁵

Für die Interpretation der markinischen Erzählung steht damit die Frage nach dem Zusammenhang der erzählten Geschichte zur Diskussion.

Die Klärung dieser Frage setzt zunächst eine Einschätzung der Textgrundlagen voraus.

(a) Alle bisher zur Kenntnis genommenen griechischen Handschriften seit dem fünften Jahrhundert bieten die Lesart mit Artikel, was auch nach den Ausgaben des Erasmus bis ins 19. Jahrhundert ohne Frage als Textvorlage gilt.⁶⁶

(b) Ein Syntagma ohne Artikel bieten nur die beiden Codices aus dem vierten Jahrhundert, die erst von der textkritischen Forschung des 19. Jahrhunderts zur Kenntnis genommen werden.⁶⁷ Der Text der kritischen Ausgaben von Tischendorf, Westcott/Hort und Nestle ist maßgeblich durch diese Kronzeugen der alexandrinischen Textüberlieferung bestimmt. Wo beide dieselbe Lesart bieten, bleibt die restliche Überlieferung vergleichsweise ohne Gewicht.

(c) Funde von älteren Papyrusfragmenten sowie ein profiliertes Bild der späteren Handschriften haben die Wertschätzung der beiden Codices relativiert.⁶⁸ Obwohl sie weiterhin als hervorragende Zeugen gelten, kann ihr Zusammengehen doch nicht den ursprünglichen Text garantieren – vor allem, wenn sie allein gegen den Rest der Überlieferung stehen. Bereits die kritische Ausgabe von Sodens (1902–1913) setzt den Artikel wieder in den Text, worin ihr die 26. Ausgabe des Nestle-Aland (1979) folgt.

Zur Ambivalenz der äußeren Bezeugung tritt die Ambiguität der diachronischen Deutungen ihrer Abhängigkeit. Sollte man eher annehmen, die spätere Überlieferung habe in Anlehnung an die synoptischen Parallelen den Artikel auch im Markustext eingeführt?⁶⁹ Oder sollte man eher annehmen, die alexandrinische Vorlage

⁶⁵ DIETER LÜHRMANN (1987, 66).

⁶⁶ Im Kontrast zum 16. Jahrhundert sind uns aus der Textgeschichte des Markusevangeliums bisher 1754 griechische Handschriften bekannt, wovon etwa hundert Fragmente Markus 3,1–6 nicht überliefern (ed. ALAND/ALAND 1, 1998, 1*; 2, 1998, 83–89). Bisher sind erst ausgewählte Teststellen nach allen Handschriften kollationiert und nur eine Auswahl an ständigen Zeugen wird in den kritischen Ausgaben angeführt.

⁶⁷ Nach seiner abenteuerlichen Entdeckung im Katharinenkloster am Sinai und einer umständlichen Erwerbung wurde der *Codex Sinaiticus* (S) von Konstantin Tischendorf im Jahr 1863 in einem typographischen Faksimile ediert. Der *Codex Vaticanus* (B) war schon Ende des 15. Jahrhunderts im Inventar der Bibliotheca Vaticana verzeichnet, wurde aber erst in den Jahren 1857/59 in einer gedruckten Ausgabe von Angelo Mai publiziert.

⁶⁸ Vergleiche die Einführung in die 26. Ausgabe des Nestle-Aland (1979, 3*–6*) sowie die weitergehende Einführung von KURT und BARBARA ALAND (1982/89, 21–46).

⁶⁹ Dieser verbreiteten Annahme entspricht noch die Vermutung in der 25. Auflage des Nestle-Aland (1963/75).

der alten Codices habe den Artikel aus dem Markustext weggelassen?⁷⁰ In einer vorläufigen Ansicht fällt die Annahme leichter, ein Abschreiber habe den Artikel weggelassen, als dass sich die Masse aller späteren Handschriften an den synoptischen Parallelen orientierte. Zudem bleibt im Blick auf die Letzteren zu fragen: Warum sollten Matthäus und Lukas in die Episode einen Artikel eingeführt haben? Eine explizite Bestimmung im Blick auf Kafarnaum⁷¹ wäre aus ihrem Textzusammenhang weit weniger zu verstehen als in der markinischen Erzählung. Und eine konventionelle Einbindung des Artikels ohne eigentliche Bestimmung⁷² lässt sich im Sprachgebrauch der Synoptiker sonst nicht beobachten: Soweit ein Artikel verwendet wird, ist die Synagoge entweder durch einen Ort oder als die *ihre* bestimmt. Andererseits wären verschiedene Gründe denkbar, die in einer alexandrinischen Abschrift zur Weglassung des Artikels führten – sei es aus Versehen, aus Unverständnis oder in Anlehnung an ägyptisch-griechischen Sprachgebrauch, der vielleicht eher *eine Versammlung* verstand.⁷³ Wenngleich die Ursprünglichkeit unsicher bleibt, weisen die diachronischen Mutmaßungen doch auf die Lesung des Artikels im Markustext, wie dies nun auch in der maßgeblichen Ausgabe des Nestle-Aland der Fall ist. Demnach wäre zu übersetzen: »in die Synagoge«.

4.1.4 Adverbiale

Die Kohärenz der markinischen Erzählung steht nicht nur mit der Erwägung des Artikels zur Diskussion. Weiteren Anhalt findet die Kontroverse an der adverbialen Bestimmung des Synagogenbesuches durch *pálin*. Auch dafür werden verschiedene Bedeutungen in Anspruch genommen.

a) Das Adverb wird als eine »einfache Aufreihungsformel«⁷⁴ verstanden, die nicht auf eine bestimmte vorhergehende Geschichte verweise: *ein andermal*⁷⁵, *wieder einmal*⁷⁶ oder eben *abermals* und *wiederum*, wie es nach Luther und den Zürchern

⁷⁰ Das vermutete schon Hermann von Soden (Neues Testament 1/2, 1907, 1015).

⁷¹ So JULIUS WELHAUSEN: »Mt und Lc haben εἰς συναγωγὴν determinirt verstanden, da es in Kapernaum nur eine Synagoge gab« (1903, 23).

⁷² So KARL LUDWIG SCHMIDT: Dass Lukas »an eine bestimmte Synagoge, gar an die Synagoge von Kapernaum gedacht habe, lässt sich nicht ausmachen. Εἰς τὴν συναγωγὴν kann gebraucht sein wie unser deutsches »in die Kirche« (1919, 103).

⁷³ Vergleiche oben, Anmerkung 19.

⁷⁴ RUDOLF BULTMANN rekurriert auf das aramäische Äquivalent (1921/79, 9, Anm. 1, und 364).

⁷⁵ JULIUS WELHAUSEN (1903, 22), ERNST LOHMEYER (1937/67, 66), Einheitsübersetzung (1979).

⁷⁶ Gute Nachricht (1971/82; 1997).

auch in anderen Übersetzungen heißt.⁷⁷ Dazu würde im griechischen Text das Synagma ohne Artikel passen, erst recht, wenn man es auf eine gewohnheitsmäßige Handlung bezieht: »Jesus wird als regelmäßiger Synagogenbesucher am Sabbat hingestellt.«⁷⁸

b) Oder aber das Adverb wird als Rekurs auf ein vorerwähntes Geschehen verstanden: »Daß Jesus ›wieder‹ in die Synagoge geht, bezieht sich auf 1,21 zurück.«⁷⁹ Keine der beiden Deutungen lässt sich nach sprachlichen Voraussetzungen als falsch erweisen. Markus kann mit demselben Adverb erzählen, dass Jesus wie gewohnt *wieder einmal* das Volk unterrichtet (10,1) oder aber dass er seinen Jüngern *noch einmal* das Gleiche sagt (10,24). Die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation setzt indessen eine bestimmte Textansicht voraus, zu dem die Deutung passen soll. Die ältere Kontroverse war hierin maßgeblich durch ein *diachronisches* Interesse motiviert. Aus formgeschichtlicher Sicht konnte die Aufreihungsformel schon in der mündlichen Überlieferung gebräuchlich gewesen sein. Dagegen passte zu einer rahmengeschichtlichen Ansicht das Adverb als markinisches »Einschiebsel«, das nicht nur auf den Besuch der Synagoge in Kafarnaum zurückweise, sondern auf die berichtete Gewohnheit Jesu, die Synagogen des galiläischen Landes zu besuchen (1,39).⁸⁰ Mit der Fokussierung auf die Vorgeschichte stimmen beide Ansichten darin überein, dass nach der markinischen Kompilation nicht an eine bestimmte Synagoge zu denken sei. Ein *literarisches* Interesse wird dagegen fragen, was zu der von Markus erzählten Geschichte am besten passt. Hier beginnt Jesus am Ufer des Galiläischen Meeres zu wirken, von wo aus er in Kafarnaum einzieht und dort am Sabbat in die Synagoge geht. Nach dem Aufbruch aus Kafarnaum wirkt Jesus in den Synagogen in ganz Galiläa, von wo er nach einigen Tagen *wieder* nach Kafarnaum zurückkehrt (2,1). Von dort geht Jesus wieder hinaus ans Meer (2,13). Und nach drei nicht eigens lokalisierten Episoden geht er *wieder* in die Synagoge (3,1), von wo aus er sich erneut ans Meer zurückzieht (3,7). Wie wenig dieses narrative Verfahren einer bloßen Aufreihung entspricht, wird anschaulich im Kontrast zu Xenophons Erinnerungen an Sokrates, deren literarische Art im Zusammenhang der biographiegeschichtlichen Diskussion immer wieder als Analogie zum Markutext herange-

⁷⁷ Die Reformatoren verzichteten zunächst auf eine Wiedergabe des Adverbs. Luther setzt erst in der Ausgabe von 1530 *abermal* (WA.DB 6, 142), die Zürcher wählen dagegen *widerumb* (1534). Das exegetische Wörterbuch wird *wiederrum/abermals* als Übersetzung empfehlen, wo es nicht um einen Rückverweis, sondern um sich wiederholende Zustände oder Handlungen geht (EWNT 3, 20).

⁷⁸ Für ERNST LOHMEYER bedeutet εἰσελθεῖν εἰς συναγωγὴν »Ähnliches wie etwa unser ›zur Kirche gehen‹« (1937/67, 67, Anm. 4).

⁷⁹ WALTER SCHMITHALS (1, 1979/86, 193). Die evangelischen Revisionen von 1975 (Luther) und 1996 (Zürcher) wählen *wieder*, worin das Exegetische Wörterbuch bei Rückverweisen die geeignete Übersetzung sieht (EWNT 3, 1983, 20).

⁸⁰ KARL LUDWIG SCHMIDT (1919, 99).

zogen wird.⁸¹ Die *Memorabilia* – die überhaupt nicht als Erzählung, sondern als Verteidigungsschrift eröffnet werden – stellen im zweiten Buch eine Reihe von Dialogen unter thematischen Gesichtspunkten zusammen, etwa über das Verhältnis zu den Eltern, über die Beziehung unter Geschwistern oder über die Freundschaft. Die knappen szenischen Einleitungen der Dialoge machen keine Andeutung einer raumzeitlichen Verknüpfung, sondern rufen unvermittelt eine Situation in Erinnerung: »Als er einmal merkte, wie sein ältester Sohn gegen die Mutter unwirsch war ...« oder »Ich hörte einmal, wie er auch über Freunde einen Dialog führte ...«⁸² Bei Markus lesen wir indes nicht eine exemplarische Erinnerung in der Art: »Als er ein andermal in eine Synagoge ging ...« Indem die Einheitsübersetzung (1972/78) mit einer solchen Einleitung die Episode anekdotisch stilisiert, wählt sie eine Darstellung in der Art der Memorabilien, wie sie ähnlich schon in der alten Überlieferung der markinischen Erzählung Eingang gefunden hat.⁸³ Aber Markus bietet nicht eine Sammlung von Anekdoten, sondern er erzählt eine Geschichte, in der Jesus *wieder* in die Synagoge geht.

4.1.5 Bedeutung des Prädikats

Soweit der Zusammenhang geklärt ist, lässt sich die Frage nach der durch den Text bestimmten Bedeutung des Prädikats wieder aufgreifen. Drei verschiedene Möglichkeiten stehen mit den neueren deutschen Übersetzungen zur Diskussion:

- (a) *er ging hinein* (Bollow 1955; Dietzfelbinger 1986/94)
- (b) *er kam* (Stier 1965/89)
- (c) *er ging* (die übrigen)⁸⁴

Der erste Vorschlag ist geeignet, die Problematik einer wortgetreuen Wiedergabe zu illustrieren. *Hinein-gehen* steht für den Versuch, die Morphemsyntaktik des griechischen Verbes *eis-elthein* im Deutschen nachzuahmen. Die Wiedergabe versteht sich

⁸¹ Vergleiche CLYDE W. VOTAW (1915, 217–249), VERNON K. ROBBINS (1984, 60–68) und MARIUS REISER (1999, 13–17).

⁸² Xenophon, *Memorabilia* 2,2,1: αἰσθόμενος δὲ ποτε λαμπροκλέα τὸν πρεσβύτατον υἱὸν αὐτοῦ πρὸς τὴν μητέρα χαλεπαίνοντα [...]. *Memorabilia* 2,4,1: ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων διαλεγομένου [...]. Die Verbindung δὲ ποτε begleitet später auch die typische partizipiale Einleitung der Chrien in Lukians *Demonax*.

⁸³ In der partizipialen Lesart des Codex Bezae Cantabrigiae wie in der vergleichbaren Version des Codex Palatinus ist aber just das Adverb (πάλιν/*iterum*) weggelassen: εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς τὴν συναγωγὴν (W)/*cum introisset Iesus in synagogam* (e). Auch die meisten Lektionare verzichten auf das Adverb (FISCHER 1989, 78–79).

⁸⁴ Zur Auswahl der verglichenen Übersetzungen siehe oben, Anmerkung 6.

als »Wortgetreue Übersetzung des Ur-Textes« (Bollow). Sie steht ebenso in der ersten deutschen »Interlinearversion« (Dietzfelbinger), die dem griechischen Wortlaut mit deutschem Vokabular zu folgen sucht. Diese Wortwahl dient dem Ziel, eine deutsche Leserschaft möglichst an den griechischen Sprachgebrauch heranzuführen. Sie läuft aber Gefahr, in die deutsche Übersetzung einen Sinn einzuführen, der so im Markustext nicht gegeben ist. Nach deutschem Sprachgebrauch markiert *hinein*-gehen einen besonderen Akt, da wir gewöhnlich einfach in ein Gebäude oder in eine Versammlung gehen. Wenn Jesus nicht einfach in die Synagoge geht, sondern ausdrücklich in sie *hineingeht*, impliziert das eine andere Möglichkeit – als ob er wie ein Tourist auf der Durchreise sich damit hätte begnügen können, sie von außen zu betrachten ohne hineinzugehen. Dagegen verwendet der Markustext das zusammengesetzte Verb mit präpositionaler Ergänzung gewöhnlich, wenn jemand einfach in ein Gebäude beziehungsweise in eine Gemeinschaft geht.⁸⁵ Wo er indessen in vergleichbarem Zusammenhang gelegentlich das einfache Verb mit präpositionalem Objekt gebraucht, kann dies einen anderen Sinn begründen: »sie kommen *zum* Haus des Synagogenvorstehers«.⁸⁶ Das Anliegen einer wortgetreuen Wiedergabe nimmt demnach im Deutschen einen Sinn in Kauf, der nicht im Verständnis des Markustextes begründet ist, sondern auf der Differenz des jeweiligen Sprachgebrauchs basiert.

Auch beim zweitgenannten Vorschlag ist man versucht, die Wortwahl mit dem Anliegen einer wortgetreuen Wiedergabe zu verbinden: »Um des Wortes willen gebietet die Treue, es mit den Wörtern genau zu nehmen« (Stier).⁸⁷ Dennoch lässt sich der Vorschlag nicht mit dem Prinzip einer konkordanten Übersetzung erklären, dem sich der Übersetzer verpflichtet weiß. Die überaus häufige Verwendung von *elthein* und *eiselthein* kann nicht den Ausschlag geben, hierin eigentliche »Leitworte« der markinischen Erzählung zu sehen, die unabhängig vom jeweiligen Kontext mit demselben deutschen Wort zu markieren wären. Ohne Zweifel gibt es Zusammenhänge, in denen der griechische Wortstamm im Deutschen mit *kommen* zu übersetzen ist: »Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder« (2,17, Stier). Und ohne Zweifel gibt es Zusammenhänge, in denen sich derselbe Wortstamm nicht mit *kommen* übersetzen lässt: »Und gleich ging er am Sabbat in die Synagoge« (1,21, Stier). Wie aber wäre dann zu verstehen: »Abermals kam er in eine Synagoge« (3,1, Stier)? Der Zusammenhang und die Perspektive der markinischen Erzählung – erst recht bei Voraussetzung einer Referenz auf eine nicht bekannte Synagoge – lassen es nicht zu, das Prädikat im Sinn eines Ankommens oder Hereinkommens zu

⁸⁵ Vergleiche εἰσελθεῖν εἰς τὴν συναγωγὴν (1,21; 3,1); εἰς [τὸν] οἶκον (2,26; 7,17; 9,28); εἰς [τὴν] οἰκίαν (3,27; 6,10; 7,24); εἰς τὸ ἱερόν (11,11. 15).

⁸⁶ Markus 5,38–39: καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου [...], καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς: [...]. Vergleiche Markus 1,29 (ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν) und 3,20 (ἔρχεται εἰς οἶκον).

⁸⁷ Fridolin Stier im Nachwort seiner Übersetzung des Markusevangeliums (1965, 51–52).

verstehen. Die textkritische Einschätzung des Artikels und die Klärung der adverbialen Bestimmung sprechen auch gegen eine Annahme, Jesus sei – wie ein Wanderer in einer Märchenerzählung – zufällig wieder einmal in eine Synagoge gekommen. Vielmehr wird man im Zusammenhang der markinischen Erzählung verstehen: »er ging wieder in die Synagoge«.

4.1.6 Syntaktischer Stil

Nachdem ein Verständnis der ersten Sinneinheit erarbeitet ist, bleibt die Frage, wie dem syntaktischen Stil zu entsprechen wäre, den die Konjunktion *kai* mit der Einleitung des ersten Satzes und der folgenden Sätze bestimmt. Zur Diskussion stehen zwei Grundtypen der Übersetzung:

Luther 1522

*VNd er gieng ...
vnd es war da ...
vnd sie hielten ...
vnnnd er sprach ...
vnd er sprach ...
sie aber schweygen styll /
vnd er sahe ... vnd sprach ...
vnd er strackte ...
vnd die hand ward ...
Vnnnd die phariseer giengen ...
vnnnd hielten ...*

Gute Nachricht 1997

*Wieder einmal ging Jesus ...
Dort war ...
Die Pharisäer hätten ...
Jesus sagte ...
Darauf fragte er ...
Er bekam keine Antwort.
Da sah er sie ... Dann sagte er ...
Er streckte ...
und sie wurde ...
Da gingen die Pharisäer ...
Sie trafen ... und sie beschlossen ...*

Der erste Typus hält sich konsequent an die griechische Konjunktion, die er im Deutschen durchwegs mit *und* übersetzt. Luthers Septembertestament (1522) steht als Beispiel für ein Verfahren, das im Grundsatz schon die älteren Bibeldrucke verwenden, dann die evangelischen Revisionen lutherischer und reformierter Tradition wie auch die neueren Übersetzungen, soweit sie sich am Grundsatz einer wortgetreuen Wiedergabe orientieren (Bollow, Dietzfelbinger). Der zweite Typus nimmt ebenso konsequent Abstand von einer Wiedergabe der Konjunktion und sucht, Satzanfänge mit temporalen Adverbien aufzulockern: *Darauf ... Da ... Dann ...* Die revidierte Fassung der Guten Nachricht (1997) steht als Beispiel für ein Verfahren, das sich als »kommunikativer« Übersetzungstyp begreift, indem die Lesegewohnheiten einer breit gestreuten Zielgruppe als Orientierung gelten. Gegen eine »sklavische Bindung an formale Eigentümlichkeiten des fremdsprachigen Textes« wird der Grundsatz postuliert, für den Sinn des Textes »einen der eigenen Sprache ange-

messenen Ausdruck« zu finden.⁸⁸ Unter den neueren Übersetzungen gibt es eigentliche Mischformen, die zwischen beiden Verfahren variieren (Wilckens, Einheitsübersetzung). Aus philologischer Sicht bildet die stilistische Variation das unwägbare Ergebnis, da die jeweiligen Entscheide für eine Satzeinleitung mit Konjunktion oder ohne Konjunktion (*Asyndeton*) sich wohl an deutschem Sprachempfinden orientieren, sich aber kaum mehr am griechischen Text begründen lassen. Im Grundsatz prüfen lässt sich nur die Frage, unter welchen Umständen eine konjunktionale oder eine asyndetische Übersetzung angemessen wäre.

Die Erzählung des Markus ist von ihrem Beginn weg konsequent durch die parataktische Anreihung mit *kai* geprägt. Wie selten in den ersten zwei Kapiteln ein narrativer Satz durch eine nachgestellte Konjunktion wie *dé* oder *gár* verbunden ist, lässt sich jeweils an einer Hand abzählen. Ansonsten beginnt mit *kai* jeder Satz und jede Periode, soweit sie Erzählung und nicht Rede präsentieren. Zwei Ausnahmen allerdings sind für die narrative Komposition aufschlussreich. Nach Einleitung und prophetischem Schriftzitat beginnt die Vorerzählung asyndetisch: »Es war Johannes ...«⁸⁹ Und für einige wenige, aber hervorragende Handschriften beginnt auch die Erzählung von Jesus asyndetisch, nachdem Johannes sein Kommen angekündigt hat: »Es war in jenen Tagen, da kam Jesus vom galiläischen Nazaret ...«⁹⁰ In Markus 3,1–6 entspricht die Syntaktik der Sätze und Perioden der vorgängigen Erzählung. Nur einmal wird die gleichförmige Anreihung mit *kai* unterbrochen, indem die Erzählung nach der entscheidenden Frage Jesu das Schweigen der Umstehenden mit *dé* zur Kenntnis nimmt.

Die synoptischen Nacherzählungen sind dem stereotypen Gebrauch der Konjunktion nur bedingt gefolgt. Während in der markinischen Episode von zehn Erzählsätzen deren neun mit *kai* eingeleitet werden, haben die synoptischen Erzähler den entsprechenden Gebrauch auf jeweils fünf beschränkt, wobei die lukanische Fassung eine Einleitung mit *dé* sechsmal favorisiert. Der dominante Anschluss mit *kai* kann im synoptischen Vergleich als eine stilistische Eigenart der markinischen Erzählung gelten – eine Beobachtung, die durch vergleichende Untersuchungen der

⁸⁸ Nachwort zur revidierten Fassung der Guten Nachricht (1997, 345). Auch die Neue Genfer Übersetzung »gibt inhaltlicher und sachlicher Genauigkeit den Vorrang vor formaler Übereinstimmung mit dem Grundtext und bemüht sich um eine natürliche und zeitgemäße Sprache« (Vorwort zum Evangelium nach Markus, 1988/89, V).

⁸⁹ Markus 1,4: ἐγένετο Ἰωάννης [...]. Die Erzählung nach einleitendem Hinweissatz asyndetisch zu beginnen, entspricht einem gebräuchlichen Eröffnungsschema (siehe REISER 1984, 68. 92).

⁹⁰ Markus 1,9 B 2427 pc.: ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας [...]. Dass der Codex Sinaiticus an dieser Stelle ein *kai* überliefert, hat vergleichsweise wenig Gewicht, da die Grundschrift sogar am Anfang der Vorerzählung dieselbe Konjunktion einführt: καὶ ἐγένετο Ἰωάννης [...] (1,4 8*).

Evangelien gestützt wird.⁹¹ Allerdings ist der besagte Stilzug im ganzen Markustext nicht gleichermaßen dominant. Im Vergleich zu den ersten Kapiteln tritt in der Passionserzählung die stereotype Verwendung von *kai* deutlich zurück.⁹²

Ein literargeschichtlicher Vergleich wird sich vorab an Erzählungen der biblischen Überlieferungen orientieren, die am Anfang des Markustextes mit ausdrücklichem Rekurs auf Jesaja und darüber hinaus mit impliziten Zitaten und Anspielungen vielfach angesprochen sind. Als Beispiel gebe ich eine kurze Erzählung nach der griechischen Version des Jeremia, dessen narrative Passagen für einen literarischen Vergleich besonders interessant erscheinen:⁹³

»Und es war ein Mensch, der redete als Prophet im Namen des Herrn: Urias, Sohn des Samajas, aus Karjathjarim. Und er redete als Prophet über dieses Land entsprechend allen Reden Jeremias. Und König Joakim und alle Fürsten hörten von allen seinen Reden und sie suchten, ihn zu töten. Und Urias hörte davon und ging nach Ägypten. Und der König entsandte Männer nach Ägypten. Und sie führten ihn von dort weg und führten ihn vor den König. Und er erschlug ihn mit dem Schwert und warf ihn in das Grab der Volksangehörigen.«⁹⁴

Die Urialegende präsentiert ein Muster narrativer Parataktik. Jeder der elf schlichten Erzählsätze wird konsequent mit *kai* eröffnet. In dieser Hinsicht wie auch in ihrer Wortwahl bietet die Prophetenlegende ein hervorragendes stilistisches Analogon zur markinischen Erzählung.⁹⁵ Indessen ist der *kai*-Stil überhaupt nicht auf prophe-

⁹¹ Schon JOHN C. HAWKINS beobachtet, *that Mark's preference for kai rather than dé is a characteristic of his style throughout his Gospel* (1899/1909, 150–151): Von 88 Absätzen im Markustext (ed. Westcott/Hort) beginnen deren 80 mit *kai* und nur 6 mit nachgestelltem *dé*. Bei Matthäus beginnen von 159 Absätzen deren 38 mit *kai* und 54 mit *dé*, bei Lukas von 145 Absätzen deren 53 mit *kai* und 83 mit *dé*.

⁹² Nach MARIUS REISER (1984, 100) beträgt das prozentuale Verhältnis der narrativen Satzverbindungen mit *kai* und *dé* in den ersten Kapiteln 94:6 (Mk. 1–3 und 5), in der Passionserzählung aber 71:29 (Mk. 14–15).

⁹³ Die Erzählteile des Jeremiabuches lassen im Vergleich mit anderer Septuagintaliteratur eine extreme Ausprägung des *kai*-Stils erwarten (vgl. MOULTON-TURNER 3, 332) und sind im Zusammenhang der biographiegeschichtlichen Diskussion als »die vielleicht engste Analogie zu den Jesus-Erzählungen der Evangelien« angesprochen (REISER 1999, 17).

⁹⁴ LXX Jeremia 33,20–23 (cf. MT Jer. 26,20–23): *καὶ ἄνθρωπος ἦν προφητεύων τῷ ὀνόματι κυρίου, Οὐρίας υἱὸς Σαμαίου ἐκ Καριαθιάρим, καὶ ἐπροφήτευσεν περὶ τῆς γῆς ταύτης κατὰ πάντας τοὺς λόγους Ἰερემίου. καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἰωακὴμ καὶ πάντες οἱ ἄρχοντες πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ ἐζήτουν ἀποκτεῖναι αὐτόν. καὶ ἤκουσεν Οὐρίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς Αἴγυπτον. καὶ ἐξαπέστειλεν ὁ βασιλεὺς ἄνδρας εἰς Αἴγυπτον. καὶ ἐξηγάσσαν αὐτὸν ἐκεῖθεν καὶ εἰσηγάσσαν αὐτὸν πρὸς τὸν βασιλέα. καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ καὶ ἔρριπεν αὐτὸν εἰς τὸ μνήμα υἱῶν λαοῦ αὐτοῦ.*

⁹⁵ Es wäre auch anregend, Motive und Komposition der Uriageschichte und ihre Parallelisierung zur Geschichte Jeremias im Blick auf die Johannes- und die Jesusgeschichte des Markustextes zu thematisieren.

tische Überlieferung beschränkt. Vielmehr ist er typisch für eine Erzählweise der Septuaginta, wie sie exemplarisch schon am Anfang der ersten Schrift in der mythischen Erzählung von der Schaffung der Welt in Erscheinung tritt:

»Und Gott sagte: »Es werde Licht«. Und es wurde Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Und Gott trennte das Licht und das Dunkel voneinander. Und Gott nannte das Licht Tag und das Dunkel nannte er Nacht. Und es wurde Abend und wurde Morgen: ein Tag.«⁹⁶

In Anbetracht der literargeschichtlichen Vernetzung liegt es nahe, die markinische Erzählweise mit *kaí* nicht bloß in stilistischer Analogie, sondern als Anlehnung an einen eigentümlichen Erzählstil der Septuaginta zu verstehen. Durch die Vermittlung der biblisch-griechischen Tradition kommt so ihr semitischer Hintergrund in den Blick: Den *kaí*-Stil haben die alexandrinischen Übersetzer nicht erfunden, sondern in Anlehnung an den hebräischen Text gewählt.⁹⁷ Wir haben indessen keinen Anlass, das parataktische Prinzip dieser Erzählweise aus einer stilistischen Perspektive der frühen Kaiserzeit als ungrischisch zu disqualifizieren. Immerhin referiert ein Experte, der über den erhabenen Stil in griechischer Literatur nachdenkt, jene Darstellung vom Schaffen Gottes, beeindruckt von ihrer referenziellen Angemessenheit. In eine Reihe gestellt mit Beispielen aus Homer, würdigt Longin den Anfang der Genesis als Rede eines außergewöhnlichen Mannes, da der Gesetzgeber der Juden »das Vermögen des Göttlichen der Würde entsprechend fasste und zum Ausdruck brachte«.⁹⁸

Inwiefern aber kann die markinische Parataxe mit *kaí* überhaupt als biblische Anlehnung gelten? Oder könnte sie einfach den lebendigen Ton mündlicher Erzählung spiegeln? Im Blick auf eine angemessene Wiedergabe kann es nicht gleichgültig sein, ob der markinische Stilzug als Nachahmung biblischen Sprachgebrauchs oder einfach als Ausdruck umgangssprachlichen Erzählens zu verstehen sei. Die Einschätzung ist, wie vorläufig angedeutet, umstritten. Vorab ist der »übermässige und einförmige Gebrauch« der Satzverbindung mit *kaí*, wie er namentlich den erzählenden Stil bei Markus prägt, negativ qualifiziert: »ungefällig und allzu gewöhnlich«

⁹⁶ LXX Genesis 1,3–5: καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία.

⁹⁷ Jedes *καί* der zitierten Beispiele steht für ein *waw* im hebräischen Text.

⁹⁸ Longinos, De sublimitate 9,9: ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχὸν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κάζεφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τὸν νόμον· εἶπεν ὁ θεός, φησί, – τί· γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο. Das wird sich kaum unvermittelt auf die Septuaginta stützen (vgl. NORDEN 1955/66, der eine Beziehung zu Philon zu begründen sucht, wogegen man später an unbestimmte jüdische Apologetik denkt).

oder »ungefällig und vulgär«.⁹⁹ Im Unterschied zur periodischen Satzfügung gilt die anreihende als Redeweise der »schlichten volkstümlichen Sprache aller Zeiten«, der ältesten griechischen Prosa wie der Erzählungen im Neuen Testament.¹⁰⁰ Deren Verhältnis zur hebräischen Tradition wird mit zunehmender Zurückhaltung beurteilt. Zunächst war die neutestamentliche Erzählweise »gemäss der Art des semitischen Vorbildes« gesehen.¹⁰¹ Dann wurde vorsichtiger und allgemeiner eingeräumt, dass sie hierin »mit den semitischen Sprachen übereinstimmt«.¹⁰² Und schließlich werden die Akzente neu verteilt: Im Neuen Testament könne dieser Sprachgebrauch der Septuaginta nachgeahmt sein, dürfte aber hauptsächlich als »ungezwungen gesprochene Sprache« im Gegensatz zur »durchgefeilten Literatursprache« zu beurteilen sein.¹⁰³ Ähnlich disparat, aber nachhaltig kontrovers ist die spezifische Einschätzung der markinischen Erzählweise. Einerseits wird in ihrem Gebrauch der parataktischen Konjunktion vor allem der Reflex des Hebräischen gesehen, wenngleich Markus die Eigenart auch mit der griechischen Umgangssprache teile.¹⁰⁴ Andererseits wird die häufige Parataxe mit *kai* ausgewiesen als ein typisches Kennzeichen jener Stilsschicht erzählender griechischer Volksliteratur, welcher der Markustext zuzurechnen sei.¹⁰⁵

Nun lässt sich der markinische Stilzug jedenfalls nicht leichthin aus der Nähe zur Umgangssprache oder gar aus dem Zeitgeschmack erklären.¹⁰⁶ Zum einen fehlt es an primären Textgrundlagen zur Anschauung einer im täglichen Umgang gesprochenen Rede. Wir können uns nur an sekundären Reflexen schriftlicher Zeugnisse orientieren. Zum andern sind beigezogene Inschriften, Papyri des täglichen Lebens und volkstümliche Erzählungen meist jünger als der Markustext, sie entstammen vor allem der mittleren Kaiserzeit.¹⁰⁷ Vereinzelt finden wir narrative Satzreihen mit *kai* als Spiegel ungezwungen gesprochener Sprache aber schon in Papyri der Ptolemäerzeit und der frühen Kaiserzeit. So eröffnet im Jahr 159 v. Chr. der Katochos

⁹⁹ Das erste Urteil stammt von FRIEDRICH BLASS (1896, § 77,6) und wird in der zweiten Fassung nach der Bearbeitung von ALBERT DEBRUNNER weitergeführt (BLASS-DEBRUNNER § 442).

¹⁰⁰ ALBERT DEBRUNNER (BLASS-DEBRUNNER § 458).

¹⁰¹ FRIEDRICH BLASS (1896, § 79,1).

¹⁰² ALBERT DEBRUNNERS Bearbeitung derselben Stelle (BLASS-DEBRUNNER § 458).

¹⁰³ FRIEDRICH REHKOPF (BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF § 442, Anm. 2).

¹⁰⁴ NIGEL TURNER: *Mark shares this characteristic with the vernacular too, but this is not to deny that the tendency is Hebraic* (MOULTON-TURNER 4, 17).

¹⁰⁵ MARIUS REISER (1984, 99–137).

¹⁰⁶ Kritisch gegen KARL-HEINZ PRIDIK (EWNT 2, 558).

¹⁰⁷ ADOLF DEISSMANN illustriert den »volksmäßigen Erzählerstil« an zwei Papyri und einer Inschrift aus dem 2. Jh. n. Chr. (1908/23, 107–108). MARIUS REISER vergleicht aus dem 2. bis 5. Jh. vier literarische Textauschnitte, »die den volkstümlichen Erzählstil in möglichst hohem Grad widerspiegeln« (1984, 99–100).

Ptolemaios aus dem Serapeion bei Memphis in einem Brief an einen Freund die Erzählung eines Traumes:¹⁰⁸

»Ich meinte ..., ich spazierte von Westen nach Osten. Und ich lasse mich nieder auf Spreu. Und indem ein Mensch sich von Westen her mir anschließt, lässt auch er sich nieder. Und es war, als ob meine Augen geschlossen wären. Und plötzlich mache ich meine Augen auf und ich sehe ...«¹⁰⁹

Die Traumaufzeichnung wirkt als eines der »lebendigsten Beispiele volksmäßigen Erzählerstils«.¹¹⁰ Man meint in der schlichten Anreihung zu hören, wie die geträumten Geschehnisse nach und nach erinnert werden.¹¹¹ – Ebenfalls in der Resonanz unmittelbar persönlicher Erfahrung steht ein Brief im elften Jahr der Regierung Neros (64 n. Chr.) aus dem ägyptischen Bezirk Arsinoites, in dem eine Tochter ihren Vater über den Tod seiner zweiten Tochter benachrichtigt. Wenige Tage nach dem Ereignis fordert Thaubas ihren Vater auf zu kommen, da seine Tochter nach einer zunächst überstandenen Frühgeburt gestorben sei. Dann werden die Geschehnisse in aller Kürze mitgeteilt:

»Sie hatte nämlich im achten Monat ein Kindlein tot zur Welt gebracht und vier Tage blieb sie am Leben. Und danach ist sie gestorben. Und sie wurde von uns und ihrem Mann zur Bestattung hergerichtet, wie es sich gehört, und in Alabandis beigesetzt, so dass du, wenn du kommst und willst, sie sehen kannst.«¹¹²

Die narrative Anreihung mit *καί* dient wie im Traumbericht des Ptolemaios der aktuellen Mitteilung persönlich erlebten Geschehens. Hierin unterscheiden sich die umgangssprachlichen Erlebnisberichte von der Urialegende und der Genesiserzählung, die auf hebräischer Überlieferung basieren. Auch die Erzählweise in den Satz-

¹⁰⁸ *Erzählen* ist in der Septuaginta eine typische Prädikation für die Wiedergabe eines Traumes (διηγείσθαι τὸ ἐνύπνιον LXX Gen. 37,9; 40,8–9; 41,8; LXX Jer. 23,28; ἡ διήγησις τοῦ ἐνυπνίου LXX Ri. 7,15).

¹⁰⁹ P. Par. Nr. 51 = UPZ Nr. 78,2–8: ὥμη[ν με ἐν Μέμφει] βατίζειν με ἀπὸ λειβὸς ἕως ἀ[πηλ]ιώτου. καὶ ἀναπίπτομαι ἐπ' ἄχυρον. κ[αὶ ἀν]θρώπο[ς] ἀπὸ λιβὸς μου ἐχόμενός μου [ἐ<ρ>χόμενός μοι corr. Wilcken] [ἀν]απίπτει καὶ αὐτὸς. καὶ ὥσπερ κεκλειμ[ένοι] μου ἦσαν οἱ ὀφθαλμοί μου. καὶ ἐξαι[φνης] ἀνύγωι τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ ὁρῶ [...].

¹¹⁰ So der Hinweis von ADOLF DEISSMANN (1908/23, 107) in Erwartung der Ausgabe von Ulrich Wilcken.

¹¹¹ In Anlehnung an Ulrich Wilcken, der die Traumaufzeichnungen als »Musterbeispiele der vulgären Sprache« bezeichnet (UPZ 1, 350).

¹¹² P. Fouad Nr. 75 = GPÄ Nr. 90, 8–15: ἔτεκεν γὰρ ὀκτῶ[ι] μηνῶν παιδίον νεκρὸν καὶ τέσσαρας ἡμέρας ἐπέζωσε. καὶ μετὰ ταῦτα τετελεύτηκεν. καὶ περιστάλη[ι] ὑφ' ἡμῶν καὶ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, ὡς ἔδι, καὶ ἐτέθη[ι] εἰς Ἀλαβανθίδα, ἵνα, ἐὰν ἐ[λ]θῃς καὶ θέλῃς, δύνῃ αὐτὴν ἰδε[ῖν].

verbindungen zeigt unterschiedliche Prägungen. In den Alltagserzählungen ist die Struktur ausschließlich durch temporale Verknüpfungen geprägt: *und (dann) ... und (dann) ...* Dagegen ist die legendarische Erzählung vergleichsweise komplexer strukturiert, indem die Handlungen verschiedener Personen nicht allein in einer zeitlichen Abfolge erscheinen, sondern auch unter Aspekten der Gegenüberstellung gestaltet sind: *und (dann einerseits) ... und (dann anderseits) ...* Ähnliche Momente sind in der markinischen Episode zu beobachten, deren Exposition in der Erzählzeit selbstverständlich in einer Anreihung erscheint, aber in der erzählten Zeit *nicht* eine Abfolge anzeigt: »Und (*dann*) war dort ein Mensch ... Und (*dann*) wird beobachtet ...« Eher würden wir verstehen: »Und (einerseits) war dort ein Mensch ... Und (andererseits) wird beobachtet ... Und (dann einerseits) sagt er zu dem Menschen ... Und (dann anderseits) sagt er zu ihnen ...« Hinzu tritt die Frage nach dem Erzählstil im Zusammenhang der jeweiligen Beispiele. In den Septuagintaerzählungen wie in der markinischen Erzählung ist auch der narrative Kotext äußerst konsequent durch Satzverbindungen mit *καί* geprägt.¹¹³ Vergleichbares lässt sich vom Zusammenhang der Alltagserzählungen schon ihrer Kürze wegen kaum sagen. Allerdings ist die Erzählweise der beiden Traumskizzen, die Ptolemaios seinem Freund mitteilt, in ihrer Fortsetzung besonders in der Rahmung der Reden durch unverbundene Sätze geprägt, die nicht weniger häufig sind als die Anfügung mit *καί*.¹¹⁴ Und der kurze Bericht der Thaubas steht überhaupt nicht in einem narrativen Kotext, sondern ist von der erwähnten Aufforderung und den üblichen Grüßen begleitet.

Weitergehende Erzählausammenhänge, die in hohem Grad einen volkstümlichen Stil zeigen, sind uns dagegen in späterer Literatur überliefert. Eine vergleichende Untersuchung in vier ausgewählten Textausschnitten aus dem zweiten bis fünften Jahrhundert kommt zu folgenden Ergebnissen.¹¹⁵

a) In den vier volkstümlichen Erzähltexten überwiegen die Satzverbindungen mit *καί* gegenüber parataktischen Anschlüssen mit *δέ*. Diese Beobachtung gewinnt an

¹¹³ Während asyndetische Satzanfänge die Erzähleinheiten einleiten (LXX Gen. 1,1; 2,4; Jer. 33,1; 34,2 [MT Jer. 26,1; 27,2]), zeigen die parataktischen Satzverbindungen in der Erzählung (ohne die Reden) extreme Proportionen:

	καί	δέ	γάρ	πλήν	in %
LXX Genesis 1,1–2,3	63	1	0	0	98:02:00:00
LXX Jeremia 33 (MT Jer. 26)	23	0	0	1	96:00:00:04
Markus 2,1–3,6	39	2	1	0	93:05:02:00

¹¹⁴ Zur Anschauung deute ich die unmittelbare Fortsetzung an: »[...] und ich sehe, (sage ich) dir, die Zwillinge in der Schule des Tothes. Sie riefen. Ich sagte: »[...]«. Ich hörte Tothes sagen: »[...]«. Ich sehe, (sage ich) dir, wie er sie herbringt, und ich lief ihnen entgegen, bis ich sie erreiche. Und ich gehe mit ihnen auf die Gasse. Ich sagte ihnen: »[...]«. UPZ Nr. 78, 8–17: [...] καὶ ὁρῶ σοι τ[ὰς] διδύμας ἐν τῇ διδασκαλίῃ τοῦ Τοθῆ[τος]. ἐκάλεσαν. ἔλεγον· [...] ἤκουσα Τοθῆς λέγων· [...] ὁρῶ σοι αὐτὸν καθιστῶντα αὐτάς κάαγὼ ἐμπροσθεν αὐτῶν ἐπορεύμην, ὥς καταλάβω αὐτάς. καὶ ἔρχομαι εἰς τὴν ρύβην μετ' αὐτῶν. ἔλεγον αὐτάς, [...].

¹¹⁵ Die Vergleichstexte sind von MARIUS REISER ausgewählt und nach den parataktischen Satzverbindungen außerhalb der direkten Reden untersucht (1984, 99–101):

Profil im Vergleich mit der Erzählung eines attischen Logographen, dessen Nachahmung gewöhnlicher Redeweise schon vor der Zeitwende als Musterbeispiel der schlichten Stilisierung galt.¹¹⁶ Lysias legte einem einfachen Bürger für dessen Verteidigung eine Sachverhaltsdarstellung in den Mund, in der sich die Satzverbindungen mit *dé* und mit *kai* die Waage halten. – Eine Bevorzugung der Parataxe mit *kai* scheint demnach nicht untypisch für eine volkstümliche Erzählliteratur, wie sie uns seit der mittleren Kaiserzeit überliefert ist. Im Blick auf die Alternative einer umgangssprachlichen oder einer biblischen Orientierung ist indes in Rechnung zu stellen, dass zwei der vier späteren Texte in christlicher Tradition geschrieben sind.¹¹⁷

b) Bei zwei Texten entspricht die Häufigkeit der Satzverbindung mit *kai* derjenigen in der markinischen Passionserzählung. Im einen Fall handelt es sich um zwei mythische Erzählungen, die mit volkstümlicher Stilisierung in einem Roman des zweiten Jahrhunderts eingeschaltet sind.¹¹⁸ Im andern Fall handelt es sich um die spätere Wiedergabe des autobiographischen Berichts einer getauften Christin, die von ihrer Passion vor der Hinrichtung im Jahr 203 erzählt.¹¹⁹

c) Keiner der Erzähltexte zeigt eine Frequenz der Satzverbindungen mit *kai*, die sich auch nur annähernd mit den ersten Kapiteln des Markustextes vergleichen ließe. In Orientierung an einem »gehobenen Stil«, der öfter *dé* verwende, hat dieser Befund

	καί	δέ	οὐν	in %
Markus 1–3 und 5	167	11	0	94:06:00
Markus 14–15	101	41	0	71:29:00
Acta Pauli et Theclae (2. Jh. n.)	132	71	7	63:34:03
Achilleus Tatios 2,11,4–8; 8,12,1–8 (2. Jh. n.)	31	10	2	72:23:05
Passio Perpetuae 3–10 (3. Jh. n.)	105	35	3	73:24:03
Alexanderroman β 1,1–14 (bearb. 5. Jh. n.)	124	78	14	57:36:07
Lysias 1,6–26 (um 400 v.)	28	30	3	46:49:05

¹¹⁶ Als erstes Exempel des schlichten Stiltyps (χαρακτήρ ἰσχνός) zitiert Demetrios aus der 1. Rede des Lysias (Lys. 1,9; zit. Demetr. eloc. 190). Und Dionysios von Halikarnass würdigt an Lysias die Kunst der gewöhnlichen und gemeinsprachlichen Ausdrucksweise (ἡ διὰ τῶν κυρίων τε καὶ κοινῶν καὶ ἐν μέσῳ κειμένων ὀνομάτων ἐκφέρουσα τὰ νοούμενα), deren Schmuck er nicht durch die Unterscheidung vom gemeinen Mann, sondern durch die Nachahmung gewinne (τὸν δὲ κόσμον οὐκ ἐν τῷ διαλλάττειν τὸν ιδιώτην, ἀλλ' ἐν τῷ μιμήσασθαι λαμβάνει Dion. Hal. Lys. 3–4).

¹¹⁷ Die Auswahl der *Acta Pauli et Theclae* und der *Passio Perpetuae* entspricht kaum der methodischen Forderung REISERS, die Frage des semitischen Einflusses auf syntaktische Erscheinungen bei Markus im Vergleich mit solchen griechischen Schriften zu entscheiden, die jedenfalls »nicht im biblizistischen Stil abgefaßt sind« (1984, 21).

¹¹⁸ ALBIN LESKY vermerkt die »gekünstelt einfache Sprachform (ἀφέλεια)« im Roman des Achilleus Tatios (1957/71, 967). Die Mythen sind nach REISER »in bewußter, etwas manierierter Nachahmung des volkstümlichen Stils gehalten« (1984, 37).

¹¹⁹ Das Verhältnis zwischen der griechischen Handschrift der *Passio Perpetuae et Felicitatis* und der breiteren lateinischen Überlieferung ist umstritten. Während REISER (1984, 39) nur für das Tagebuch der Perpetua die Originalität beider Fassungen in Erwägung zieht, begründet Jacqueline Amat in ihrer kritischen Ausgabe erneut die Auffassung, der ganze griechische Text sei aus dem Latein übersetzt (ed. 1996, 51–66).

Anlass gegeben, im ersten Teil des Markustextes gegenüber der Passionserzählung eine »deutlich nachlässigere Stilisierung« zu sehen.¹²⁰ Aber wenn eine relativ häufige Verwendung von *kai* auf volkstümliche Erzählweise deutet, muss dann eine außerordentlich konsequente Verwendung »geringere stilistische Sorgfalt« anzeigen?

Die Beurteilung des *kai*-Stils ist ein Beispiel für jenes von Schleiermacher herausgestellte Kreuz der Interpretation, wo eben von einem Stützpunkt aus etwas anderes wahrscheinlich scheint als von einem anderen. Eine exemplarische Orientierung an Alltagserzählungen wie der Traumaufzeichnung des Ptolemaios oder der Todesnachricht der Thaubas kann mit diesen bezeugen, wie sehr der markinische Stil als Spiegel ungezwungen gesprochener Sprache »der lebendigen Rede entspringt«.¹²¹ Und eine exemplarische Orientierung an der Urialegende oder der Genesiserzählung wird ihrerseits bezeugen, wie sehr die markinische Stilisierung aus der literarischen Tradition der Septuaginta lebt. Nun kann und muss eine Deutung der markinischen Erzählweise nicht ausschließen, dass beide Orientierungen eine Rolle spielen. Denn wir finden bei Markus gewiss Stilzüge volkstümlichen Erzählens, wie bereits die Septuagintaerzählungen Stilzüge einer volkstümlichen Überlieferung aufweisen. Aber für den Markustext repräsentieren diese nicht ungezwungen gesprochene Sprache, sondern biblische Schrifttradition. Die vergleichenden Beobachtungen weisen darauf hin, dass für den *kai*-Stil der ersten Kapitel im Markustext nicht beide Orientierungen im gleichen Maße Stützpunkt sind. Wo die markinische Verwendung des Stilzuges signifikant konsequenter ist als in vergleichbaren volkstümlichen Erzählungen, habe ich keinen Anhalt, hierin eine deutlich nachlässigere Stilisierung zu sehen. Wohl aber habe ich Grund, diese Erzählweise als eine besondere Stilisierung zu verstehen: als Anlehnung an jene literarische Tradition, in deren Horizont der Markustext den Anfang seiner Erzählung stellt.

Wie auf die Einschätzung des griechischen Textes stützt sich die Erwägung einer angemessenen Wiedergabe auch auf die Frage nach dem deutschen Sprachgebrauch. Gibt es so etwas wie einen *und*-Stil in deutschen Erzählungen? Welche Erwartungen und Assoziationen könnte die Leserschaft damit verbinden? Nun fällt es nicht leicht, in der deutschen Literatur eine Erzählweise mit gleichförmigen Satzverbindungen zu beobachten. Einen möglichen Anhalt für diese Schwierigkeit gibt jener Grundsatz, mit dem sich Kinder in der Schule beim Aufsatzschreiben konfrontiert sehen: Vermeide eine Erzählung mit »Und dann ...«. Damit ist eine *Norm* signalisiert, wonach man derart nicht zu schreiben pflegt.¹²² Zugleich ist damit vorausgesetzt, dass es eine ungeschulte Redeweise gibt, die so erzählt.

¹²⁰ So die Folgerung von MARIUS REISER (1984, 101; das folgende Zitat im Text: 136).

¹²¹ MARIUS REISER im Blick auf den Bericht der Thaubas (1984, 102).

¹²² Als linguistischer Begriff bezeichnet die *Norm* den Sprachgebrauch einer Gemeinschaft, der als soziale Institution zwischen dem Sprachsystem und der individuellen Rede steht. Für den Sprachgebrauch des Einzelnen bedeutet die Norm einen Zwang, indem sie seine Ausdrucksfreiheit einschränkt und die vom System gebotenen Möglichkeiten in den Rahmen

»Da bin ich fortgelaufen und dachte, jetzt ist alles aus, Branko hat uns verraten, und dann wollte ich hingehen und wollte auch dich an Begovic oder Dordevic verraten und sagen, daß du im Pavillon bist. [...] und auf einmal war ich in den Händen der Gymnasiasten, und einen Augenblick später war ich auf der Polizeiwache, und Dordevic fragte mich aus, und ich hatte schon gesagt: »Ich weiß, wo Branko ist«, da trat Zlata ein und sagte es.«

Es ist die jugendliche Anführerin einer Bande, die in großer Bewegtheit dem Freund ihre jüngsten Erlebnisse berichtet.¹²³ Was hier in einem Jugendroman als mitreißende Erzählung eines Mädchens erscheint, erinnert in seiner parataktischen Stilisierung mit *und* (*dann*) an die Erlebnisberichte des Ptolemaios und der Thaubas. Im Unterschied zu diesen können wir uns im Deutschen eine originäre mündliche Redeweise am Protokoll einer kindlichen Erzählung vor Augen führen. Ein Junge aus einer ersten Klasse der Grundschule ist nach den Ferien aufgefordert, ein Erlebnis zu berichten:

»Ehm ..., ich war, ich war auch aufm Kiemes. Und da, und da bin ich inner Geisterbahn gefahrn. [...] Da war son Geist, ehm, ehm a, ehm ehm, kam ..., ehm, so richtig nach, ehm, vorne, nach hinten und ist immer hochgesprungen. Und da immer ..., und da hat se sich, hat sich n ... iiiijj ... d Gei..., Gei..., der Geist. Und dann ..., und dann sinwer hochgekommn nä ... Und da, da stand da sone Hexe ..., die, die sah aus wie ... baaah [...]. Und dann warn wer oben. Und dann, ehm ehm, kam wieder die ganze Fahrt nach unten. Und war auch ne Hexe, die ..., aber die ist grün ..., baaah ... Und dann bin ich, und dann sinwer wieder zurückgekommn.«¹²⁴

Die lebhafte Erinnerung an die Fahrt in der Geisterbahn wird in einer von Unterbrechungen, Wiederholungen und Abbrüchen geprägten, aber unverkennbar parataktischen Satzfolge erzählt, in der dieselbe Verbindung, meist ergänzt mit einem Adverb, ganz deutlich dominiert: *Und da ... Und dann ... Und ...* Es ist jener lebendige Stil ungezwungenen Erzählens, den die schulische Einübung in die Schriftkultur zu anderen Formen führt.¹²⁵ In Grundzügen bleibt dieser *und*-Stil in Alltagserzählungen auch von Erwachsenen zu beobachten, je nach Neigung und Umstand mehr oder weniger ausgeprägt:

der herkömmlichen Realisierungen presst: *se impone al individuo, limitando su libertad expresiva y comprimiendo las posibilidades ofrecidas por el sistema dentro del marco fijado por las realizaciones tradicionales* (COSERIU 1952/73, 98).

¹²³ Die rote Zora im gleichnamigen Roman von Kurt Held (1941/92, 358).

¹²⁴ Zitiert nach KLAUS-PETER KLEIN (1980, 269–270); die Zeichensetzung habe ich dem Schriftgebrauch angepasst.

¹²⁵ Vergleiche DWb 11/3, 414: »kindliche rede und mundart schwelgen im gebrauch des *und*«.

»Und den Ausschlag hat dann so eine Szene gegeben, bei der ich gefunden habe: Nein, also ich bin noch zu jung für so etwas. Ich habe gearbeitet zu dieser Zeit, im Service, und ich habe noch eine weiße Bluse bügeln müssen für den nächsten Tag zum Arbeiten-Gehen. Und ich habe gesagt: ›Ich mach das jetzt geschwind.‹ Und er hat gesagt: ›Gut, dann schaue ich so lange Fernsehen.‹ Und dann habe ich gefunden: Mh, es stimmt irgend etwas nicht mehr. Da haben wir uns gestritten über das und ich habe gesagt: ›Ich will nicht mehr, daß das so weitergeht.‹«¹²⁶

Die Erinnerung der Frau an eine Szene ihrer Partnerschaft erscheint als idealtypische Darstellung einer alltäglichen Konflikterzählung. Der einleitende Satz stellt die Verbindung her zum Redezusammenhang und kündigt die eigentliche Erzählung an, die asyndetisch einsetzt.¹²⁷ Die anschließenden parataktischen Erzählsätze sind mit *und* aneinander gereiht, allein die Krisis wird mit dem typisch narrativen *Da ...* markiert.

Einen Anklang in der Literatur findet solch umgangssprachliche Redeweise in ganz unterschiedlichen Hinsichten. In Schriften, die zum Grundbestand des literarischen Kanons gehören, erscheint *Und* in einzelnen Satzanfängen als ausgewähltes *Stilelement* – hierin gewürdigt als »echteste zierde der Dichtung, die als bruchstück eines bekennnisses oder erlebnisses aus der seele quillt«. ¹²⁸ Mitunter sogar kommt das *Stilelement* so ausgeprägt zum Zug, dass es als Eigenart ins Auge fällt:

»Und er faßte den anderen Krug, und beugte sich über.
Und sie sahen gespiegelt ihr Bild in der Bläue des Himmels
Schwanken, und nickten sich zu, und grüßten sich freundlich im Spiegel.«¹²⁹

Es hat etwelche Aufmerksamkeit erregt, dass Goethe seine epische Erzählung von Hermann und Dorothea (1797) in dieser Weise stilisiert. Während die Gestaltung des antiken Metrums auf reges Interesse stößt, wird die Diktion als allzu gewöhnlich kritisiert. Nach einer zeitgenössischen Einschätzung kann das Epos dem Vorwurf einer zu großen Einfachheit der Darstellung nicht entgehen, »einer solchen, die manchmal wenigstens matt und prosaisch wird«. ¹³⁰ Eine spätere Stilkritik zählt das

¹²⁶ Die Erzählung aus einer Beratungsstunde ist mitgeteilt von BRIGITTE BOOTHE (1998, 92); die Zeichensetzung habe ich dem Schriftgebrauch angepasst.

¹²⁷ Vergleiche das Eröffnungsschema in Markus 1,1–4 (oben Anm. 89).

¹²⁸ DWb 11/3, 416. Als Bearbeiter des DWb-Artikels hält KARL EULING mit seiner Überzeugung nicht hinter dem Berg: »es leuchtet ein, dasz poesie, predigt, gehobener stil, sprache als kunst, die mundart nie auf die vielsagende und reizvolle verwendung der conj. verzichten werden, welche sprachpädagogik zu bekämpfen nicht aufhört« (DWb 11/3, 415–416).

¹²⁹ Goethe, Hermann und Dorothea 7, 40–42 (Akademie-Ausgabe. Epen 1, 254, 40–42).

¹³⁰ WILHELM VON HUMBOLDT begründet den Tadel: »es hätte in der That hie und da ein minder gewöhnlicher Ausdruck gewählt, der Gang der Perioden durch das Hinwegschneiden müßiger Partikeln rascher gemacht« werden können (1799; GS 2, 313).

»augenfällige Uebermaß« im Gebrauch derselben Perioden- und Satzverbindung, wonach die Einförmigkeit der Anknüpfungsart »zumal für ein Deutsches Ohr am Ende doch zu grell und zu anstößig« wird.¹³¹ Eine ganz andere Einstellung wird man gegenüber Erzählungen erwarten dürfen, die zum Grundbestand der Kinder- und Volksliteratur gehören. In ihnen ist die narrative Anreihung mit *und* als typischer *Stilzug* aus der mündlichen Überlieferung kultiviert:

»Dar wöör maal eens en Fischer un syne Fru, de waanden tosamen in'n Pißbutt, dicht an der See, un de Fischer güng alle Dage hen un angeld: un he angeld un angeld.

So seet he ook eens by de Angel und seeg jümmer in das blanke Water henin: un he seet un seet.« (Kinder- und Hausmärchen Nr. 19)

»Es war einmal mitten im Winter, und die Schneeflocken fielen wie Federn vom Himmel herab, da saß eine Königin an einem Fenster, das einen Rahmen von schwarzem Ebenholz hatte, und nähte. Und wie sie so nähte und nach dem Schnee aufblickte, stach sie sich mit der Nadel in den Finger, und es fielen drei Tropfen Blut in den Schnee.« (Kinder- und Hausmärchen Nr. 53)

Es gibt indessen auch ein Volksbuch, das aus einem anderen Hintergrund weit einförmiger parataktische Verbindungen stilisiert. Unter unseren Kindern hatte ich einen Wettbewerb angeregt, wer denjenigen Text finde, der am häufigsten mit *Und ... und ...* erzählt. Noch am gleichen Abend wurde mir ein Muster gemeldet, dessen *und*-Stil nach Meinung des strahlenden Finders schlechterdings nicht mehr zu überbieten sei – es war die erste Seite der Lutherbibel. Dieser Entdeckung entsprechen deutsche Wörterbücher und Grammatiken, die den Anfang der Genesiserzählung in Luthers Übersetzung als Paradebeispiel der satzeinleitenden Verwendung von *Und* zitieren.¹³² Für die deutsche Sprach- und Literaturgeschichte, zumal in christlicher Tradition, dürfte Luthers Bibelübersetzung in dieser Hinsicht eine Rolle spielen, die sich mit jener der Septuaginta für die frühchristliche Literatur vergleichen lässt: Neben einer alltagssprachlichen und volkstümlichen Redeweise als lebendigem Ausdruck mündlicher Erzählung steht eine literarische Stilisierung in biblischer Tradition, die mit parataktischen Verbindungen in ähnlicher Weise, aber oft noch beständiger erzählt.

¹³¹ JOHANN LEHMANN (1852, 263) schließt seine eingehende Untersuchung dieser Eigentümlichkeit Goethes mit einer schulmeisterlichen Stilmoral: »Auf dem schneeweißen Seidengewande des Meisters bemerkt ihr hie und da manche Federn, welche er allerdings auch als Magister und Minister sehr wohl selbst hätte wegwehen können. Ihr aber hütet euch vor solcherlei Federn! Sie können recht sichtlich euren schwarzen Flausrock gräulich, aber nimmermehr weiß und seiden machen!« (1852, 292.)

¹³² DWb 11/3, 416 ; PAUL 1992, 939; HARALD WEINRICH (1993, 806).

Welche Konsequenzen können wir unter diesen Voraussetzungen für eine Übersetzung des *kai*-Stils ziehen? Welche Wiedergabe lässt sich verantworten im Blick auf die Eigenart des Markustextes und in Ansicht unseres eigenen Sprachgebrauchs?

Die bereits erwähnte »Neuübersetzung« markiert den Anfang jeder und so auch dieser Episode mit derselben Einleitung: »Und ich erzähle« (Jens 1990). Mit dieser metanarrativen Geste ist in Hinsicht auf den Markustext ein Verständnis zum Ausdruck gebracht, das dem einleitenden *kai* eine andere Funktion attestiert als denselben Konjunktionen innerhalb der Erzähleinheit. In pragmatischer Hinsicht ist der Leserschaft signalisiert, wo jeweils ein neuer Erzählabschnitt beginnt. Eine nachdenkliche Anfrage nimmt Anhalt an jenem Anspruch, den der Verlag der Neuübersetzung attestiert: »Hier spricht Markus, erster Erzähler eines Evangeliums als Gattung ohne Beispiel« (Umschlag 1990). Ohne Beispiel im Kontext hellenischer und römischer Viten ist bei Markus, wie der Erzähler sich an keiner Stelle selbst einführt – er tritt gänzlich hinter die Erzählung zurück. Sehr wohl weiß er um die Möglichkeit pragmatischer Signale – indem Jesus eine Erzählung gerade nicht mit einer Selbstreferenz des Erzählers beginnt, sondern mit der Zuwendung und dem Anspruch an die Hörschaft umrahmt: »Hört! ... Wer Ohren hat zum Hören, der höre!«¹³³ Im äußersten Fall ist Markus bewegt – wie Jesus vom Scheusal der Verwüstung spricht – mit einem Zwischenruf an die Aufmerksamkeit zu appellieren: »der Lesende besinne sich!«¹³⁴ Nie aber kommt er dahin, sich selbst als Erzähler zur Sprache zu bringen. In dieser Hinsicht gibt sich die markinische Einleitung mit *kai* ungleich bescheidener als die rhetorische Version des modernen Übersetzers. Reflektiert man den Markustext als erstes Beispiel eines Evangeliums, wird seine Eigenart noch deutlicher im Kontrast zur lukanischen Einleitung: »Nachdem schon viele es an die Hand genommen haben, eine Erzählung zusammenzustellen ..., habe auch ich mich entschlossen ...«¹³⁵ Der erste Erzähler aber sprach so wenig über sich wie über sein narratives Unternehmen. Er stellt den Anfang dessen, was er als Evangelium einführt, in den Horizont der prophetischen Überlieferung und beginnt, indem er erzählt und nur erzählt. So halte ich die Neuübersetzung für unangemessen, nicht weil sie etwas sagt, das im griechischen Text nicht steht, sondern weil sie die Schlichtheit und Bescheidenheit der markinischen Erzählweise rhetorisch verspielt.

Ganz anders haben jene neueren deutschen Versionen entschieden, die sich dem kommunikativen Übersetzungstyp zurechnen oder hier jedenfalls in diese Richtung neigen:

¹³³ Markus 4,3–9: ἀκούετε. [...] ὃς ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκουέτω.

¹³⁴ Markus 13,14: ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω.

¹³⁵ Lukas 1,1–3: ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν [...], ἔδοξε καμοὶ [...].

- (a) »Wieder einmal ging Jesus in eine Synagoge. Dort war ...«
(Gute Nachricht 1971, 1982 und 1997)
- (b) »Als er ein andermal in eine Synagoge ging, saß dort ...«
(Einheitsübersetzung 1972 und 1978)
- (c) »Als Jesus ein anderes Mal in die Synagoge ging, war dort ...«
(Neue Genfer 1988)

Die Episode wird ohne Verbindungswort eingeführt. Auch die Fortsetzung der Erzählung sucht, das parataktische *Und* auf ein Minimum zu reduzieren (Gute Nachricht, Neue Genfer) oder wenigstens mit asyndetischen Satzanfängen zu variieren (Einheitsübersetzung). Die Einschätzung der Angemessenheit einer Wiedergabe ohne Konjunktion muss der spezifischen Zielsetzung dieser Übersetzungen Rechnung tragen. Mit dem Anliegen einer möglichst weitreichenden Verständlichkeit sind sie besonders um einen »der eigenen Sprache angemessenen Ausdruck« bemüht (Gute Nachricht), um eine Wiedergabe in »gehobenem Gegenwartsdeutsch« (Einheitsübersetzung) beziehungsweise um eine Übersetzung in eine »natürliche und zeitgemäße Sprache« (Neue Genfer). Nun ist das ›heutige Deutsch‹ sowenig wie das Griechische der frühen Kaiserzeit eine homogene Größe. Von einem allgemeinen Referenzsystem kann nur die Rede sein, wenn man an die aus dem Hochdeutschen standardisierte Schriftsprache denkt. Nach der Norm ihrer Schul- und Literaturtradition ist das *Und* so weitgehend aus der Erzählkultur verbannt, dass eine entsprechende Orientierung die Wiedergabe ohne Konjunktion begründen kann. Es soll ja nicht der Eindruck entstehen, Markus erzähle ein Märchen oder er rede unbeholfen wie ein Kind. Diese Erzählweise läuft allerdings Gefahr, entstehende Härten der unverbundenen Parataxe durch stilistische Gefälligkeiten zu glätten, die als Übersetzung des markinischen Textes nicht mehr begründbar sind.

Die eben vorgestellte, weitgehend asyndetische Redeweise, die hier sogar griechische Parataxe ins Deutsche hypotaktisch transformiert, folgt einer kommunikativen Maxime, welche die Frage der Angemessenheit *a priori* an den Usanzen heutiger Schriftsprache und an einer entsprechenden Erwartungshaltung orientiert. Eine literarische Maxime kann dagegen die Frage einer angemessenen Wiedergabe dafür sensibilisieren, den eigentümlichen Stil der markinischen Erzählung in Erwägung zu ziehen. Wenn man diesen im Gegensatz zur ›durchgefeilten Literatursprache‹ als ›ungezwungen gesprochene Sprache‹ versteht, dann würde eine Übersetzung nahe liegen, die als deutsche Rede zwar nicht schulgemäß und schriftsprachlich, aber in Alltagserzählungen und als volkstümliche Erzählweise üblich ist. Indem ich den Stil der markinischen Erzählung auch als literarische Anlehnung an die Septuaginta verstehe, habe ich Grund, im Deutschen an jene Bibelübersetzung anzuschließen, die ungezwungener deutscher Rede nahe steht und in ihrer stilbildenden Kraft der Septuaginta vergleichbar ist: »Und er ging wieder in die Synagoge und dort war ...«

4.2 Ausgewählte Beobachtungen am weiteren Text

4.2.1 Der Mensch

Wer war dort in der Synagoge? In den deutschen Übersetzungen finden wir drei Möglichkeiten der Interpretation:

- (a) *einer*
(Zürcher 1996)
- (b) *ein man; ein Mann*
(Mentel, ca. 1466, bis Otmar 1518; Stier 1965; Wilckens 1970; Gute Nachricht; Einheitsübersetzung; Luther 1975; Dietzfelbinger; Neue Genfer)
- (c) *eyn mensch; ein mensch; ein Mensch*
(Luther 1522 bis 1956; 1984; Zürcher 1524 bis 1931; Piscator; Bollow; Stier 1989)

Nach einem vorläufigen Eindruck ist den ersten beiden Vorschlägen zu attestieren, dass sie besonders einen der eigenen Sprache angemessenen Ausdruck präsentieren. So würden wir im Deutschen wohl frei erzählen: »Und dort war einer ...« oder »Und dort war ein Mann ...«. Wie lassen sich diese Vorschläge als Interpretation des Markustextes verantworten? Zunächst einmal ist festzustellen, dass Erzählungen in griechischer Sprache über eine Differenzierung der Ausdrucksmöglichkeiten verfügen, die jener der drei Übersetzungsvorschläge vergleichbar scheint:

- (a) »Es war *einer (tis)* in Smyrna zu jener Zeit namens Phemios ...«¹³⁶
- (b) »Ein *Mann (anēr)* unter den Medern war weise, sein Name war Deiokes ...«¹³⁷
- (c) »Es war ein *Mensch (ánthrōpós tis)* im Land Ausitis mit Namen Job. Und jener Mensch war wahrhaftig, untadelig, gerecht und gottesfürchtig, wobei er sich jeglicher schlechten Tat enthielt.«¹³⁸
- (c') »... es war ein *Mensch (ánthrōpos)* in Jerusalem mit Namen Simeon. Und dieser Mensch war gerecht und ehrfürchtig, wobei er die Tröstung Israels erwartete.«¹³⁹

Im Blick auf die sprachlichen Voraussetzungen ist nicht auszuschließen, dass Markus diese paradigmatischen Alternativen hätte gebrauchen können, um in der einen oder in der anderen Weise zu bezeichnen, wer dort in der Synagoge war. Wie lässt

¹³⁶ Vita Homeri Herodotea 4: ἦν δέ τις ἐν Σμύρνῃ τοῦτον τὸν χρόνον Φήμιος τοῦνομα [...].

¹³⁷ Herodotos 1,96,1: ἀνὴρ ἐν τοῖσι Μήδοισι ἐγένετο σοφός, τῷ οὐνομα ἦν Δηϊόκης, [...].

¹³⁸ LXX Hiob 1,1: ἄνθρωπος τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ᾧ ὄνομα Ἰώβ, καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος.

¹³⁹ Lukas 2,25: [...] ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλὴμ, ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής [εὐσεβής v. l.] προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ.

sich demnach die Wortwahl *ánthrōpos* im Zusammenhang der markinischen Erzählung verstehen?

Die Deutung, dass dort *einer* war, versteht die Verwendung des griechischen Wortes wie eine pronominale Referenz auf eine nicht bekannte Person. Die neue Übersetzung der Zürcher Bibel (1996) basiert damit nicht auf einer revolutionären Interpretation, sie zieht lediglich die Konsequenz aus einer Ansicht des griechischen Wortgebrauchs, die in den etablierten Wörterbüchern und Grammatiken vertreten wird.¹⁴⁰ Allerdings war es auch im Deutschen nicht unmöglich, *ein Mensch* wie eine pronominale Referenz zu verstehen.¹⁴¹ Und es wäre jedenfalls möglich, eine Person auf eine Weise einzuführen, wie dies in einem deutschen Roman geschieht: »Unter einer offenen Halle dieses Waldes ging am frühesten Ostermorgen ein junger Mensch«. ¹⁴² Dass eine Übersetzung nicht in ähnlicher Weise sollte erzählen können, dafür sehe ich in der deutschen Sprache keinen Anhalt. – Fragt man auf der anderen Seite nach dem Sprachgebrauch bei Markus, kennt dieser durchaus eine narrative Verwendung des unbestimmten griechischen Pronomens: »Meister, wir sahen *einen* (*tina*) in deinem Namen Dämonen austreiben«, berichten die Jünger (Zürcher 1996).¹⁴³ Und Markus selbst kann erzählen: »Und sie zwingen *einen* (*tina*), der gerade vorübergeht ...«, oder »Da lief *einer* (*tis*) hin ...« (Zürcher 1996).¹⁴⁴ Warum sollte eine Übersetzung demgegenüber nicht unterscheiden, dass Markus jene Person in der Synagoge als *ánthrōpos* einführt? Ich sehe drei Anhaltspunkte, welche die Angemessenheit einer Deutung als pronominale Referenz und einer entsprechenden Wiedergabe relativieren.

a) Zunächst folgt die Erzählung der Episode einem typischen narrativen Schema. Eine Person wird bei ihrer ersten Erwähnung als noch nicht bekannt vorgestellt: »und dort war ein *ánthrōpos*«. Dann wird sie bei ihrer zweiten Erwähnung als nun bekannte Person markiert: »Und er spricht zu dem Menschen« (Zürcher 1996).¹⁴⁵

¹⁴⁰ BAUER-ALAND s.v. ἄνθρωπος 3aβ: »mit völlig verblasster Grundbedeutung« fast dem unbestimmten Pronomen entsprechend, ohne Artikel als Ersatz für τις: *da war einer* (Mt. 12,10; vgl. Mk. 1,23; 3,1; 4,26; 5,2; 7,11; 10,7); BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF § 301,2 mit Anm. 5; MOULTON-HOWARD 2, 433, MOULTON-TURNER 4, 21: *Semitic influence*. Dagegen rekurriert MARIUS REISER auf außerbiblische Belege: »ob artikelloser ἄνθρωπος nun mit ›ein Mann‹ oder mit ›jemand‹ übersetzt wird, in keinem Fall braucht das Semitische zur Erklärung herangezogen werden« (1984, 21).

¹⁴¹ DWb 6 s.v. *Mensch* 15a: »sehr verblaszt ist der begriff, wenn *mensch* zum unbestimmten pronomen tritt«: *ein mensch* = *einer*, *irgend einer*, *jemand*.

¹⁴² Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich* (1854,1,1).

¹⁴³ Markus 9,38: διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια.

¹⁴⁴ Markus 15,21: καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα [...]. Markus 15,36: δραμὼν δέ τις [...].

¹⁴⁵ Das Erzählschema wird von Markus konsequent gebraucht:

1,4–6: ἐγένετο Ἰωάννης [...] καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος [...].

1,9–14: ἦλθεν Ἰησοῦς [...] ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς [...].

2,3–10: καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν [...] λέγει τῷ παραλυτικῷ [...].

3,1–3: καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος [...] καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ [...].

Mit der neuen Übersetzung erhält erst die zweite Bezeichnung eine semantische Qualität, die im griechischen Text schon bei der ersten Erwähnung durch dieselbe Wortwahl gegeben ist.

b) Dass dem Verständnis der Erzählung an dieser semantischen Qualität gelegen ist, erhellt ihr unmittelbarer Zusammenhang. Schon die vorgängige Episode präsentiert eine Auseinandersetzung über die Frage: »Was tun sie am Sabbat, das nicht erlaubt ist?«¹⁴⁶ Die Antwort des markinischen Jesus mündet in eine denkwürdige Gnome, die auch ein Licht auf die folgende Erzählung wirft:

»Der Sabbat wurde des Menschen wegen
und nicht der Mensch wegen des Sabbats.«¹⁴⁷

Wenn die anschließende Geschichte im Deutschen einfach erzählt »und dort war einer«, wird das Signal preisgegeben, dass eine griechische Hörerschaft anregt, vor dem Hintergrund jenes Grundsatzes hier nun das Moment einer exemplarischen Auseinandersetzung zu sehen: »... und dort war ein Mensch«.

c) Wie die Bedeutung des Menschlichen im Verständnis dieser Auseinandersetzung – selbst unter Absehung von jenem Grundsatz – eine tragende Rolle spielt, illustriert eine frühe Rezeption. Matthäus hat die Geschichte dialogisch umgestaltet und eine andere Argumentation ins Zentrum gestellt:

»Wer von euch wird so ein Mensch sein, der ein einziges Schaf hat und, wenn das am Sabbat in eine Grube fällt, es dann nicht anfasst und aufstellt? Wieviel gilt wohl ein Mensch im Unterschied zu einem Schaf?«¹⁴⁸

Nun ist aber in Markus 3,1 eben nicht generisch vom Menschen die Rede, sondern es wird von einem einzelnen erzählt. Und wo es um die Einzelperson geht, ist diese nach einer verbreiteten Deutung nicht als Mensch bezeichnet, sondern als *Mann*. Die erste gedruckte deutsche Bibel hatte in diesem Sinn ihre lateinische Vorlage übersetzt: »vnd do was ein man« (Mentel, ca. 1466).¹⁴⁹ Luther, die Zürcher und Piscator entschieden sich für *Mensch*. Eine Reihe moderner Übersetzungen hat sich mit der Wortwahl *Mann* von deren Tradition abgesetzt. Wenn dabei die Neigung zum kommunikativen Übersetzungstyp dominiert, kann gleichwohl nicht die Rücksicht

¹⁴⁶ Markus 2,24: τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν, ὃ οὐκ ἔξεστιν;

¹⁴⁷ Markus 2,27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

¹⁴⁸ Matthäus 12,11–12: τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃς ἔξει πρόβατον ἓν καί, ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου; (Interpunktion von mir.)

¹⁴⁹ Vulg. Markus 3,1: *et erat ibi homo*.

auf standardisierten Sprachgebrauch allein den Ausschlag gegeben haben.¹⁵⁰ Denn selbst die Interlinearversion übersetzt *ein Mann*, wobei sie sich nach eigenem Anspruch, »wenn irgend möglich, an die Grundbedeutungen der Wörter« hält.¹⁵¹

Was genau unter ›Grundbedeutungen‹ zu verstehen wäre, vermag ich nicht zu sagen. Mit der Frage nach den sprachlichen Voraussetzungen der Verwendung von *ánthrōpos* im Markustext stoßen wir aber jedenfalls in seinen literargeschichtlichen Grundlagen auf zwei verschiedene Konzepte, die idealtypisch am Anfang der biblischen Erzählungen gegeben sind:¹⁵²

»Und Gott sagte: ›Wir werden einen Menschen (*ánthrōpon*) machen unserem Bild entsprechend und uns ähnlich. Und sie sollen die Ersten sein über die Fische im Meer und die Vögel am Himmel ...‹ Und Gott machte den Menschen (*tón ánthrōpon*): Gottes Bild entsprechend machte er ihn, als Männliches und Weibliches machte er sie.«¹⁵³

»Und Adam sagte: ›Das ist nun Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Die soll Frau (*gynḗ*) genannt werden, denn von ihrem Mann (*tí andrós*) wurde sie genommen.‹ Deswegen wird ein Mensch (*ánthrōpos*) seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich mit seiner Frau verbinden und die beiden werden ein Fleisch sein.«¹⁵⁴

In der ersten Erzählung der Genesis hat *ánthrōpos* eine Bedeutung, die den Menschen generisch in seinem Menschsein betrifft: Bezeichnet ist der Mensch, der Gottes Bild entspricht, bezeichnet sind die Menschen, die Gott mit dem Primat über die anderen Lebewesen betraut, bezeichnet sind die Menschen in ihrer Zweiheit als männliches und weibliches Geschlecht. In der zweiten Erzählung der Genesis hat *ánthrōpos* eine Bedeutung, die den Menschen als ein Individuum in einer typischen

¹⁵⁰ Vergleiche DWb s.v. *Mensch* 16b, wo MORIZ HEYNE (1885) just am Beispiel der Lutherübersetzung nach Matthäus 12,10 und anderen neutestamentlichen Belegen illustrieren will: »die allgemeinheit der bezeichnung weist sie überhaupt der rede zu, die sich nicht bestrebt höflich zu sein: und sihe, da war ein mensch, der hatte eine verdorrete hand« (DWb 6,2033).

¹⁵¹ Ernst Dietzfelbinger, Vorbemerkungen (Neues Testament 1986/94, VIII).

¹⁵² Nach Markus 10,6–7 zitiert Jesus in wörtlicher Anlehnung aus LXX Genesis 1,27 und LXX Genesis 2,24 (in Anm. 153–154 kursiv).

¹⁵³ LXX Genesis 1,26–27: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ [...]. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

¹⁵⁴ LXX Genesis 2,23–24: καὶ εἶπεν Ἀδάμ· τοῦτο νῦν ὅστων ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη. ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Existenz betrifft: Bezeichnet ist ein Mann im Verhältnis zu seinen Eltern und zu seiner Frau. Es gibt Paradebeispiele in den nachfolgenden Erzählungen, die auf die verschiedenen Bedeutungen rekurrieren. Wie Gott sah, dass die Schlechtigkeiten der Menschen sich mehrten auf der Erde und ein jeder in seinem Herzen allein auf das Böse sann alle Tage, da bedachte Gott, dass er den Menschen gemacht hatte, und er besann sich.¹⁵⁵ Hier ist vom Menschen schlechthin die Rede in einer Hinsicht, die sein menschliches Tun und Denken betrifft. In ihrer Vielheit werden die Menschen bezeichnet ohne Ansehen ihres Geschlechts. Andererseits fokussiert die Erzählung das exemplarische Schicksal eines Einzelnen und beginnt: »Noe war ein gerechter Mensch ...«¹⁵⁶ Hier ist von einem Menschen die Rede in einer Hinsicht, die die Gerechtigkeit seiner individuellen Lebensführung betrifft. Bezeichnet wird ein Mann. Eine syntagmatische Opposition zum andern Geschlecht – wie in der zweiten Schöpfungserzählung – ist in diesem und in anderen Beispielen einer individuellen Referenz nicht realisiert. Da aber die Septuaginta nie von einem Menschen spricht, wenn eine einzelne Frau bezeichnet wird, impliziert der Wortgebrauch eine semantische Opposition: Wo vom einzelnen Menschen die Rede ist, ließe sich *ánthrōpos* durch *anēr* substituieren, aber es bleibt ausgeschlossen, stattdessen *gynē* zu setzen.

Im literargeschichtlichen Rückblick kann man zur Kenntnis nehmen, dass die Septuaginta mit den zwei Konzepten von *ánthrōpos* als Übersetzung auf zwei verschiedene hebräische Lexeme reagiert.¹⁵⁷ Einerseits steht *ánthrōpos* in der Version der ersten Genesiserzählung für das hebräische *ʾāḏām*. Andererseits wird in der Version der zweiten Genesiserzählung das hebräische *ʾisch* zunächst mit *anēr* übersetzt, das den Sexus des Bezeichneten markiert, dann aber wird stattdessen *ánthrōpos* gesetzt, das in diesem Fall den Sexus des Bezeichneten impliziert. Im literargeschichtlichen Ausblick erscheint auch diese Bedeutung von *ánthrōpos* als Bestandteil der griechischen Tradition. Wenn die Septuaginta von einem Menschen mit Namen Job zu erzählen beginnt, steht ihre Wortwahl für jenes hebräische Lexem, womit ein Mensch in seiner individuellen Existenz als Mann bezeichnet ist.¹⁵⁸ Wenn später Lukas von einem Menschen mit Namen Simeon zu erzählen beginnt, dann erinnert seine Stilisierung an eben jene griechische Erzählung, die durch die Septuaginta überliefert ist.¹⁵⁹

Die beiden Bedeutungen von *ánthrōpos*, die durch die unterschiedlichen Verwendungen gegeben sind, lassen sich in der Deutung der markinischen Erzählung wieder-

¹⁵⁵ LXX Genesis 6,5–6: ἰδὼν δὲ κύριος ὁ θεός, ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεός, ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενόηθη.

¹⁵⁶ LXX Genesis 6,9: Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος [...].

¹⁵⁷ Vergleiche HATCH/REDPATH s. v. ἄνθρωπος: *ʾāḏām* (Gen. 1,26–27; 6,5–6) und *ʾisch* (Gen. 2,24; 6,9; Hiob 1,1).

¹⁵⁸ Siehe oben, Anmerkungen 138 und 157.

¹⁵⁹ Siehe oben, Anmerkung 139.

erkennen. Wenn Jesus zu bedenken gibt, dass der Sabbat für den Menschen da ist, dann wird man verstehen: Hier ist vom Menschen schlechthin die Rede in einer Hinsicht, die das betrifft, was den Menschen zugute kommt – ohne Ansehen ihres Geschlechts.¹⁶⁰ Wenn Markus anschließend von einem Menschen zu erzählen beginnt, dem die Hand ›verdorrt‹ war, wird man verstehen: Hier ist von einem einzelnen Menschen die Rede in einer Hinsicht, welche seine physische Handlungsunfähigkeit betrifft – kein Leben strömt mehr in seine Hand. Und man wird nach biblischer Tradition auch verstehen: Bezeichnet ist ein Mann. Kongruent formuliert die Erzählung in der Fortsetzung Partizip und Pronomen im Maskulinum und setzt bei der zweiten Erwähnung den männlichen Artikel: »und er sagt zu *dem* Menschen (*tō anthrōpō*)«. An der Richtigkeit der referenziellen Deutung kann kein Zweifel sein. Wie sehr sie einem historischen Verständnis entspricht, illustriert wiederum eine frühe Rezeption. Lukas hat die markinische Geschichte stilistisch bearbeitet und weiß daneben noch von einer weiteren Behandlung am Sabbat zu erzählen:

»Es war an einem anderen Sabbat, als er in die Synagoge ging und lehrte. Und dort war ein Mensch (*ánthrōpos*) und dessen rechte Hand war ›dürre‹. ... Er kannte wohl ihre Überlegungen, sagte aber zu dem Mann (*tō andrī*) mit der ›dürren‹ Hand: ›Steh auf und stell dich in die Mitte!‹«¹⁶¹

»Er war am Lehren in einer der Synagogen während des Sabbats, und schau da, eine Frau (*gynē*) mit einem Geistwesen, das sie schon achtzehn Jahre schwächte, ... Als Jesus sie sah, rief er sie und sagte zu ihr: ›Frau (*gύνai*), du bist erlöst von deiner Schwäche.«¹⁶²

Indem Lukas in seiner Nacherzählung bei der zweiten Erwähnung *ánthrōpos* durch *anēr* ersetzt, wählt er jenes Lexem, dass bei einer individuellen Referenz mit seiner Wortbedeutung den männlichen Sexus markiert. Während diese zweite Erwähnung die semantische Alternative realisiert, wird in der anderen Geschichte die Person mit dem Lexem der semantischen Opposition eingeführt, indem gleich die erste Erwähnung den weiblichen Sexus markiert.

¹⁶⁰ Die generische Bezugnahme auf die Menschen oder den Menschen schlechthin spielt in den markinischen Logien Jesu eine herausragende Rolle (Mk. 1,17; 2,27; 7,7–8; 7,15–23; 8,33; 8,36–37; 9,31; 10,9; 10,27; 11,30; 12,14).

¹⁶¹ Lukas 6,6–8: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν. καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά. [...] αὐτὸς δὲ ἴδεν τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν, εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον.

¹⁶² Lukas 13,10–12: ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασιν. καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτὼ [...]. ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου.

Als Möglichkeit der griechischen Sprache ist der Gebrauch dieser Wörter selbstverständlich nicht auf die biblische Tradition beschränkt. Aber hellenische Erzähltradition neigt dazu, diese Möglichkeiten anders zu nutzen, als dies in der Septuaginta üblich ist:

»Ein Mann (*anēr*) blieb zurück, weil er nicht mehr laufen konnte. ... Da zwang ich dich, den mitzunehmen, damit er nicht umkomme. ... Nachdem ich dich vorausgeschickt hatte, komme ich später ... dazu, wie du eine Grube gräbst, um den Menschen (*tón anthrōpon*) zu vergraben ...«¹⁶³

»Im Demos Paiania war eine Frau (*gynē*), ihr Name war Phye ...« (Sie wird mit einer Rüstung ausgestattet und auf einem Wagen nach Athen geführt, wobei Herolde die Ankunft der Athena ankünden.) »Und weil man in der Stadt überzeugt war, die Frau sei die Göttin selbst, betete man ›die Mensch‹ (*tēn anthrōpon*) an ...«¹⁶⁴

Die Art, wie Xenophon zur Rechtfertigung seiner militärischen Verantwortung einen Sachverhalt darstellt, illustriert eine andere Erzählgewohnheit: Es entspricht einer hellenischen Gepflogenheit, gleich bei der ersten Erwähnung von *einem Mann* (*anēr*) zu erzählen.¹⁶⁵ Umgekehrt wird in dieser Erzählung die semantische Alternative bei der zweiten Erwähnung genutzt, wo an den Tod des Mannes gedacht wird: Nun wird er *der Mensch* (*ho anthrōpos*) genannt. Die Art, wie Herodot eine Anekdote aus Athen zum Besten gibt, illustriert eine andere Möglichkeit: Während er von *einer Frau* (*gynē*) zu erzählen beginnt, wird angesichts der Täuschung der Athener – sie ist nicht die Göttin, für die man sie hält – diese nun ›die Mensch‹ (*hē anthrōpos*) genannt.¹⁶⁶ Der hellenische Sprachgebrauch kennt die Möglichkeit, auf eine Frau mit einem durch den femininen Artikel bestimmten *anthrōpos* hinzuweisen, was so in der Septuaginta wie der frühchristlichen Literatur nicht Verwendung findet – und analog konstruiert in der neuhochdeutschen Standardsprache kaum mehr als korrekter Wortgebrauch verstanden würde. Die Geschichte der deutschen Sprache be-

¹⁶³ Xenophon, Anabasis 5,8,8–9: ἀνὴρ κατελείπετο διὰ τὸ μηκέτι δύνασθαι πορεύεσθαι. [...] ἡγάγασα δὲ σὲ τοῦτον ἄγειν, ὥς μὴ ἀπόλοιτο· [...] ἐπεὶ προύπεμψά σε, καταλαμβάνω αὐθις [...] βόθρον ὀρύττοντα ὡς κατορύζοντα τὸν ἄνθρωπον [...].

¹⁶⁴ Herodotos 1,60,4–5: ἐν τῷ δήμῳ τῷ Παιανιῇ ἦν γυνή, τῇ οὖνομα ἦν Φύη [...] καὶ ἐν τῷ ἄστει πειθόμενοι τὴν γυναῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντο [...] τὴν ἄνθρωπον [...].

¹⁶⁵ Vergleiche Homer, Odyssee 1,1 (ἄνδρα μοι ἔννεπε) und Herodotos 1,96,1 (oben Anm. 137). Eine äsopische Fabel beginnt nach ihrer ersten griechischen Überlieferung wohl aus dem 3. Jh. n. Chr.: »Ein armer Mann ...« (ἀνὴρ πένης Aisop. 34). Dass eine spätere Fassung stattdessen mit *anthrōpos* (ἄνθρωπος τις πένης) beginnt, steht nach MARIUS REISER exemplarisch für einen stilgeschichtlichen Wandel in der Volksliteratur (1984, 21 mit Anm. 37).

¹⁶⁶ Für weitere Belege siehe LIDDELL/SCOTT s. v. ἄνθρωπος II. as feminine, *woman*.

wahrt allerdings eine Erinnerung, nach der in manchen Regionen die Möglichkeit Verwendung fand, in Verbindung mit dem entsprechenden Wort allein durch den Artikel den weiblichen Sexus zu markieren. Im Namen einer Frau formuliert ein fingierter Liebesbrief aus dem Jahr 1458: »Nv bydde ek iw vmme aller frvntschap vnd lewe wyllen, de gy gy iw to eyner mynschen hat hebben ...« (Nun bitte ich euch um aller Freundschaft und Liebe willen, die ihr je »einer« Menschen entgegengebracht habt ...)¹⁶⁷

Wer also war dort in der Synagoge? Nach den Regeln des griechischen Sprachgebrauchs kann daran kein Zweifel sein, dass ein Mann bezeichnet ist. In dieser Hinsicht können die entsprechenden Übersetzungen in Anspruch nehmen: Unsere Deutung ist nicht falsch. Die Angemessenheit ihrer Wiedergabe ist nicht allein am »heutigen Deutsch« orientiert, sie basiert auf einem Verständnis der lebendigen Vorstellung, auf die der griechische Text referenziert. Indessen muss eine Übersetzung auch in der Hinsicht verantwortet werden, dass sie als sprachliche Handlung auf den griechischen Text selbst referenziert. Das bedingt ein Verständnis auch der literarischen Darstellung, wie der Text die Geschichte zur Sprache bringt. Markus kennt selbstverständlich die Möglichkeit, beim Hinweis auf einen Mann dessen Sexus zu markieren. Aber er nutzt die Möglichkeit mit äußerster Zurückhaltung: einmal in einem Dialog, der die rechtliche Bindung der Ehepartner thematisiert (10,2–12), das andere Mal in einer narrativen Sicht, die den Respekt des Herodes vor Johannes zum Ausdruck bringt: »denn er kannte ihn als gerechten und heiligen Mann (*án-dra*)«. ¹⁶⁸ Anders ist dies bei Lukas, wo die häufigere Verwendung von *anér* im synoptischen Vergleich als stilistische Eigenart erscheint. ¹⁶⁹ Dabei neigt Lukas zur Gewohnheit hellenischer Erzähltradition, gleich bei Beginn einer Erzählung dieses Wort zu setzen. Allerdings wird die Einleitung meist mit einer in der Septuaginta äußerst gebräuchlichen Formel stilisiert: »Und schau da, ein Mann (*anér*) ...« ¹⁷⁰ Wenn Markus indessen zu erzählen beginnt »und dort war ein Mensch (*ánthrōpos*)«, kann ich für einen Entscheid der Übersetzung drei Punkte resümieren:

¹⁶⁷ Göttinger Stadtarchiv Nr. 620 (ed. SCHMIDT 1865, 392; weitere niederdeutsche Belege bei SCHILLER/LÜBBEN 3, 95). Noch im 16. und 17. Jahrhundert wird in hessischen Akten nebeneinander *die mensche* und *die menschin* gebraucht (DWb 6, 2021).

¹⁶⁸ Markus 6,20: εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον.

¹⁶⁹ Wenngleich die Statistik vom Zusammenhang der Verwendung abstrahiert, zeigt sie eine deutliche Tendenz (VKGNT 2):

	ἄνθρωπος	ἄνὴρ	γυνή	in %
Markus	56	4	17	73:05:22
Matthäus	116	8	29	76:05:19
Lukas	95	27	41	58:17:25
Apostelgeschichte	46	100	19	28:61:11

¹⁷⁰ Lukas 5,12: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ... (cf. Lk. 8,41; 9,38; 19,2; 23,50). Vergleiche HATCH/RED-PATH s. v. ἰδοὺ (14 Spalten).

- a) Die Wortwahl ist keineswegs ungewöhnlich für den Markustext und entspricht einer Gewohnheit biblischer Erzähltradition.
- b) In referenzieller Hinsicht scheint für das Verständnis der Erzählung keine Rolle zu spielen, dass ein Mann bezeichnet ist – ansonsten wäre möglich gewesen, den Sexus zu markieren.
- c) In pragmatischer Hinsicht könnte für das Verständnis eine Rolle spielen, dass von einem Menschen die Rede ist – als Anregung, die Erzählung eingedenk der Einsicht zu hören, dass es den Sabbat für den Menschen gibt und nicht der Mensch für den Sabbat lebt.

4.2.2 Unter Beobachtung

Was tun die, welche auch noch in der Synagoge sind? Unter den neueren deutschen Übersetzungen lassen sich zwei Gruppen erkennen, die in der Einschätzung der Wortbedeutung unterschiedliche Akzente setzen:

- (a) *lauern* (Luther 1912 bis 1984)
belauern (Bollow 1955)
auflauern (Stier 1965/89)
- (b) *acht geben* (Zürcher 1931; Einheitsübersetzung 1978)
beobachten (Einheitsübersetzung 1972; Dietzfelbinger 1986/94)
gespannt beobachten (Wilckens 1970)
genau beobachten (Gute Nachricht 1971 bis 1997; Zürcher 1996)
aufmerksam beobachten (Neue Genfer 1988)

Die besondere Bewertung, welche die Wortbedeutung des Prädikats in der ersten Gruppe von Übersetzungen erhält, lässt sich in zwei Hinsichten verstehen. Zunächst wird aufgrund der nachfolgend erwähnten Absicht der Anklage verstanden, dass das Verb durch den Zusammenhang den Aspekt einer heimtückischen Beobachtung gewinnt: *belauern*.¹⁷¹ Zudem wird in diesem Erzähzug die Zuspitzung eines typischen Motivs der Gattung des Streitgesprächs gesehen: »Das formtypische Element des Vorwurfs interpretiert Markus zum versucherischen bösen, »heimtückischen Belauern« um.«¹⁷² Eine Wortbedeutung im Text lässt sich aber nicht ohne weiteres aus dem Sinn eines nachfolgenden Nebensatzes ableiten. Wenn die Erzählung das Beobachten anschließend durch eine bestimmte Absicht kommentiert, braucht deswegen bei der Nennung der Handlung die Wortwahl nicht selbst schon

¹⁷¹ So BAUER-ALAND s.v. παρατηρέω 1αα.

¹⁷² WOLFGANG WEISS (1989, 124) sieht in der markinischen Deutung eine Entsprechung zur Kennzeichnung des gegnerischen Verhaltens mit πειράζειν (Mk. 8,11; 10,2; 12,5).

mit einer entsprechenden Gesinnung verbunden zu sein. Wenn in einem späteren markinischen Dialog Pharisäer mit einer juristischen Frage an Jesus herantreten, ist die Bedeutung des Fragens nicht selbst schon negativ konnotiert – erst durch den Nachsatz des Erzählers wird die Handlung besonders qualifiziert: »sie fragten ihn, ob es erlaubt sei ... – womit sie ihn auf die Probe stellten.«¹⁷³ Eine weitergehende Bewertung der Bedeutung von *paratērein* lässt sich im markinischen Sprachgebrauch indessen nicht festmachen, da das Wort sonst nicht mehr verwendet wird. Und während Matthäus das zusammengesetzte Verb überhaupt nicht gebraucht, stehen vergleichbare Verwendungen bei Lukas unter dem Eindruck der markinischen Erzählung.¹⁷⁴ Im Rahmen jüdischer wie frühchristlicher Literatur ist das Wort aber jedenfalls nicht auf eine negative Bedeutung fixiert. Es findet auch Verwendung in Zusammenhängen, die gegenüber Sachverhalten einen positiven Aspekt der Observanz implizieren: »Niemand wird daran gehindert, den Sabbattag zu respektieren (*paratērein*)«, zitiert Josephos ein Volksdekret aus Ephesus.¹⁷⁵ Da indessen bei Markus eine Person beobachtet wird, ist nach vergleichbaren Syntagmen zu fragen, wofür die Septuaginta nur ein Beispiel gibt:

»Der Sündige wird den Gerechten belauern (*paratērēsetai*)
und über ihn mit den Zähnen knirschen.«¹⁷⁶

Neben dieser Aussicht des Psalmgebets erscheint es vergleichsweise in gemäßigttem Ton, wie Sokrates nach der Erinnerung Xenophons die Maßlosigkeit eines Feinschmeckers ins Rampenlicht stellt:

»Gebt Acht (*paratēreite*) auf den, die ihr neben ihm sitzt, ob er das Brot wie Feinkost oder die Feinkost wie Brot gebrauchen wird.«¹⁷⁷

Während hier ein Beobachten gefordert ist, das jedenfalls kritische Achtsamkeit impliziert, steht im Psalmgebet ein Beobachten in Aussicht, das feindliche Wachsamkeit impliziert. Angesichts der einzelnen Verwendung im Markustext wie des singulären Gebrauchs in seiner literarischen Tradition habe ich zu wenig Anhalt, um eine

¹⁷³ Die Kennzeichnung als Versuchung steht nicht in Entsprechung zur Beobachtung (s. Anm. 172), sondern zur Absicht der Klage:

Markus 3,2: παρῆρουν αὐτόν, εἰ [...], ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτόν.

Markus 10,2: ἐπηρώτων αὐτόν, εἰ [...], πειράζοντες αὐτόν.

¹⁷⁴ Vergleiche Lukas 6,7; 14,1; 20,20.

¹⁷⁵ Josephos, *Antiquitates* 14,264: μηδένα κωλύεσθαι παρατηρεῖν τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν. Vergleiche Galater 4,10: ἡμέρας παρατηρεῖσθε.

¹⁷⁶ LXX Psalm 36,12 (MT Ps. 37,12): παρατηρήσεται ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν δίκαιον | καὶ βρῦξει ἐπ' αὐτόν τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ.

¹⁷⁷ Xenophon, *Memorabilia* 3,14,4: παρατηρεῖτ', ἔφη, τοῦτον, οἱ πλησίον, ὁπότερά τῳ σίτῳ ὄψω ἢ τῳ ὄψω σίτῳ χρήσεται.

Bewertung der Bedeutung mit Überzeugung zu entscheiden. Es ist möglich, in der markinischen Verbalisierung jenes Verhaltens besonders den Aspekt einer feindlichen Absicht zu sehen, wie sie schon der Psalmvers impliziert.¹⁷⁸ Es ist aber auch möglich, in der Verbalisierung jenes Verhaltens vor allem den Aspekt einer kritischen Wachsamkeit zu sehen, deren Hintergrund der Erzähler erst im Nachhinein durch die Absicht einer Anklage erhellt.

Die Schwierigkeit einer Beurteilung findet ihre Fortsetzung in der Frage: Von wem wird denn erzählt, dass sie in der Synagoge Acht geben oder auf der Lauer liegen?

- (a) *sie* (Luther; Zürcher; Bollow; Stier; Einheitsübersetzung; Dietzfelbinger; Wilckens)
- (b) *einige der Anwesenden* (Gute Nachricht 1971 bis 1982)
die, die einen Vorwand suchten (Neue Genfer 1988)
- (c) *die Pharisäer* (Gute Nachricht 1997)

Erneut zeigen die Übersetzungsvorschläge ein disparates Bild der Deutungen. Im markinischen Text ist namentlich nicht erwähnt, wer das Subjekt der Handlung ist. Allein die Verbform der 3. Person Plural bietet Anhalt für eine Referenz. Lässt sich aus dem Zusammenhang der bisherigen Erzählung schließen, wer bezeichnet ist – *sie*, die Pharisäer? Oder ist an eine unbestimmte Vielheit zu denken, vergleichbar einer Verwendung des deutschen *man*?¹⁷⁹ Der markinische Sprachgebrauch kennt in der Einleitung einer Episode beide Möglichkeiten der Referenz. Nachdem Jesus am Galiläischen Meer einige Fischer gerufen hat und diese ihm folgen, wird erzählt: »Und so ziehen *sie* in Kafarnaum ein.«¹⁸⁰ Anders beginnt eine der nächsten Episoden: »Wie es Abend geworden, als die Sonne untergegangen war, brachte *man* zu ihm alle, denen es schlecht ging ...«¹⁸¹ Mitunter ist es für das Verständnis von entscheidender Bedeutung zu erkennen, dass die Verbform nicht auf einen bekannten Personenkreis verweist, sondern auf eine unbestimmte Öffentlichkeit:

»Sie waren auf der Wanderung unterwegs nach Jerusalem hinauf und Jesus ging ihnen voraus. Und man war erstaunt, aber die ihm folgten, fürchteten sich.«¹⁸²

¹⁷⁸ Die markinische Erzählung gibt allerdings keinen Anhalt, in der Situation eine gezielte ›Versuch(ung)sanordnung‹ zu sehen (gegen ZWICK 1989, 284): »Vielleicht haben die ›Lauerer‹ den Kranken *absichtlich* so plazierte, daß Jesus förmlich über ihn stolpern muß!«

¹⁷⁹ Vergleiche BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF § 130,2 und DWb 6,1521 s.v. *man* 2.

¹⁸⁰ Markus 1,20–21: [...] ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ. καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ.

¹⁸¹ Markus 1,32: ὥρας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδω ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας [...].

¹⁸² Markus 10,32: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς. καὶ ἔθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. Wer die Eigentümlichkeit dieser Verwendung der 3. Person Plural nicht in Erwägung zieht, kann hier in Deutungsnot geraten. So fällt es GÜNTHER ZUNTZ – der Markus im Gebrauch seines Idioms »überlegene Meisterschaft« attestiert – an dieser Stelle »schwer, den Worten καὶ ἔθαμβοῦντο einen be-

Wie aber werden jeweils die Kontrahenten eingeführt in der Reihe der Gespräche, die der Auseinandersetzung in der Synagoge vorangehen?

»Es waren aber einige der Schriftkundigen dort, die saßen da und überlegten in ihren Herzen: ›Was redet der derart? ...‹«¹⁸³

»Und als die Schriftkundigen der Pharisäer sahen, dass er mit den Sündigen und Zöllnern isst, sprachen sie mit seinen Jüngern: ›Mit den Zöllnern und Sündigen isst er!‹«¹⁸⁴

»Und man kommt und sagt zu ihm: ›Weswegen fasten die Johannesjünger und die Jünger der Pharisäer, aber fasten deine Jünger nicht?‹«¹⁸⁵

»Und die Pharisäer sprachen mit ihm: ›Schau da, was tun sie am Sabbat, das nicht erlaubt ist?‹«¹⁸⁶

Der Zusammenhang scheint nahe zu legen, dass es die Pharisäer sind, die in der Synagoge auffassen.

a) In den vorausgehenden Gesprächen werden zunächst ihre Schriftkundigen als Fragesteller eingeführt und just in der letzten Episode sind die Pharisäer als Gesprächspartner genannt. Auf der Suche nach einer Referenz der Verbform kann die Erinnerung an die Pharisäer dazu führen, diese mit den Beobachtern in der Synagoge zu assoziieren.¹⁸⁷

b) Die Vermutung sieht sich bestätigt in der Fortsetzung der Erzählung. Es sind jedenfalls die Pharisäer, die sich – kaum haben sie die Synagoge verlassen – mit den Herodianern zu einer Verhandlung zusammenfinden, die gegen Jesus gerichtet ist.

c) Diese Ansicht findet Resonanz in einer frühen Rezeption. In der lukanischen Nacherzählung sind es namentlich die Schriftkundigen und die Pharisäer, die auf Jesus Acht geben.¹⁸⁸

friedigenden Sinn abzugewinnen; ohne sie wäre der Satz unproblematisch – aber wo kommen sie her? Vielleicht hat man mit einer alten Korruptel zu rechnen« (1984, 215, mit zehn Zeilen Mutmaßungen).

¹⁸³ Markus 2,6: ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· τί οὗτος οὕτως λαλεῖ;

¹⁸⁴ Markus 2,16: καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες, ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν, ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίει. (Interpunktion von mir.)

¹⁸⁵ Markus 2,18: καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;

¹⁸⁶ Markus 2,24: καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν, ὃ οὐκ ἔξεστιν;

¹⁸⁷ So verstehen RUDOLF PESCH (1, 1976/89, 188. 190) und JOSEF ERNST (1981, 106).

¹⁸⁸ Lukas 6,7: παρετηροῦντο δὲ αὐτὸν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι [...].

Was spricht andererseits dafür, nicht gleich an die Pharisäer zu denken?

a) Schon in der vorletzten Episode der vorausgehenden Gespräche (Mk. 2,18) wird eine Frage präsentiert, die so wohl kaum von den Pharisäern, sondern von einer unbestimmten Öffentlichkeit gestellt wird.¹⁸⁹ Vor allem aber verbietet der Szenenwechsel in die Synagoge, in der Verbform der 3. Person Plural eine direkt rückbezügliche Verweisung zu sehen. In der Einleitung der Episode ist allein auf Jesus referenziert: Er geht wieder in die Synagoge – von anderen Personen ist nichts gesagt.¹⁹⁰ Während die mit der Beobachtung verbundene Absicht der Anklage für den Zusammenhang der Geschichte wichtig bleibt, hat die Erzählung ihren Zusammenhalt mit dem Vorausgehenden zunächst allein im Rückverweis auf Jesus.¹⁹¹ Überhaupt ist im Markustext der narrative Anschluss von Episoden allein der Referenz auf einen ausgewählten Personenkreis vorbehalten: Nur der Rückverweis auf Jesus und in Verbindung mit ihm auf seine Jünger gewährleistet den Zusammenhalt. Wo immer andere Personen mit einer Frage an Jesus herantreten oder sich über sein Verhalten Gedanken machen, sind sie gewöhnlich namentlich bezeichnet – oder ausnahmsweise nur durch die Verbform als eine unbestimmte Öffentlichkeit.¹⁹²

b) Wie lässt sich diese Deutung im Zusammenhang der Fortsetzung verstehen? In der namentlichen Erwähnung der Pharisäer am Schluss der Episode hat eine *diachronische* Perspektive vor allem das Anzeichen eines redaktionellen Nachtrages gesehen.¹⁹³ Dass vorgängig die Beobachtenden nicht näher bezeichnet sind, wird so als möglicher Einblick in die vormarkinische Überlieferung erwogen: »War ursprünglich einfach gesagt, das Volk habe aufgepaßt, »ob er ihn wohl heilen werde?«¹⁹⁴ Markus hätte demnach auch die Absicht der Anklage nachgetragen, ohne die Kläger beim Namen zu nennen. Eine *literarische* Perspektive kann versuchen, die merkwürdige Unbestimmtheit der Beobachtenden im Dienst der markinischen Erzählung zu verstehen. Wir kennen besonders aus der dramatischen Kunst das Ver-

¹⁸⁹ In Übereinstimmung mit RUDOLF PESCH (1976/89, 171, Anm. 2), WALTER SCHMITHALS (1979/86, 174–175) und DIETER LÜHRMANN (1987, 62–63). Anders möchte JOACHIM GNILKA in den Fragenden die Johannesjünger und die Pharisäer sehen (1, 1978, 112).

¹⁹⁰ Philologisch lässt sich das Folgende nicht begründen: »Da die Gegner Jesu, die ihn belauern, nicht genauer vorgestellt werden, darf man annehmen, daß sie mit den 2,24 genannten Pharisäern identisch sind« (ERNST 1981, 106). Anders wird παρετήρουν in einer unbestimmten Referenz verstanden von JOACHIM GNILKA (1, 1978, 125–126), WALTER SCHMITHALS (1979/86, 191. 193) und DIETER LÜHRMANN (1987, 66).

¹⁹¹ Textlinguistisch gesprochen steht die anaphorische Verweisung der Verbform εἰσῆλθεν im Dienst der narrativen *Kohäsion*, während der Hinweis auf eine Anklageabsicht für die *Kohärenz* der Geschichte wichtig bleibt.

¹⁹² Neben Markus 2,18 und 3,2 bleibt als unbestimmte Referenz im Zusammenhang einer Streiffrage nur die Lesart in Markus 10,2 D (cf. a b k): καὶ ἐπηρώτων αὐτόν, εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναικα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν.

¹⁹³ Siehe oben 3.1.6, Anmerkung 71.

¹⁹⁴ EDUARD SCHWEIZER (1967/78, 36).

fahren, eine Geschichte derart aufzubauen, dass den Zuschauern vorerst undeutlich bleibt, von wem nun genau die Rede ist. So beginnt eine Komödie des Aristophanes mit der ungeduldigen Klage der Lysistrate:

»Dagegen, würden sie zu einem feucht und
fröhlich angezeigten Fest gerufen,
[...]
nicht durchzukommen wär' vor lauter Pauken.
Doch jetzt ist hier nicht eine einz'ge Frau!«¹⁹⁵

Erst mit der Fortsetzung der Handlung werden die Zuschauer ins Bild gesetzt, von welchen Frauen die Rede ist. Ein analoges Verfahren kennen wir aus der deutschen Literatur. In einer dramatischen Zuspitzung des Geschehens ruft die hereinstürzende Amme der Maria Stuart:

»Man naht. Man kommt. Bewaffnet Volk erfüllt
Den ganzen Garten.«¹⁹⁶

Erst mit dem Auftreten der betreffenden Repräsentanten werden die Zuschauer sehen, wer hier im Anmarsch ist. Wäre es denkbar, den markinischen Erzählzug im Sinn einer dramatischen Spannung zu verstehen: »Und man beobachte ihn, ... – damit man ihn anklagen könnte«? Erst beim Verlassen der Synagoge wird in aller Schärfe deutlich, wer hinter der Anklageabsicht steht: »Hier tauchen plötzlich die Pharisäer aus der Allgemeinheit hervor.«¹⁹⁷

c) Dass eine Deutung der markinischen Erzählung nicht von vornherein an die Pharisäer zu denken braucht, illustriert wieder eine frühe Rezeption:

»Und nach seinem Aufbruch von dort ging er zu ihrer Synagoge. Und schau da, ein Mensch mit einer ›dürren‹ Hand. Und man fragte ihn: ...«¹⁹⁸

Indem Matthäus seine Nacherzählung durch eine narrative Überleitung von der vorangehenden Episode abhebt, wird der Gang Jesu zu ihrer Synagoge – zur Versammlung der Juden – deutlich als eine neue Szene markiert. Dennoch verzichtet

¹⁹⁵ Aristophanes, Lysistrate 1–4: ἀλλ' εἴ τις εἰς βακχεῖον αὐτὰς ἐκάλεσεν, [...] οὐδ' ἂν διελθεῖν ἦν ἂν ὑπὸ τῶν τυμπάνων. | νῦν δ' οὐδεμία πάρεστιν ἐνταυθοῖ γυνή.

¹⁹⁶ Friedrich Schiller, Maria Stuart 3,6, 2592–93 (Sämtliche Werke 6).

¹⁹⁷ JULIUS WELLHAUSEN (1903, 23). Wie spannend Markus zu erzählen versteht, ist in der Episode vom Synagogenvorsteher und seiner sterbenden Tochter vorgeführt (5,21–24. 35–43), worin eine andere Heilung kunstvoll eingeschaltet wird (5,25–34).

¹⁹⁸ Matthäus 12,9–10: καὶ μεταβὰς εἰκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν· καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· [...].

Matthäus darauf, in seiner Bearbeitung die Fragenden namentlich einzuführen: Vorläufig ist es die Frage einer nur durch den Rahmen der Synagoge bestimmten Öffentlichkeit.¹⁹⁹ Erst beim Verlassen werden die Pharisäer genannt, wie sie beschließen, Jesus zu vernichten.²⁰⁰

Die Deutung einer unbestimmten Referenz ist schon in älteren Auslegungen vorgestellt. Eine eingehende Untersuchung des markinischen Sprachgebrauchs erkennt in der Verwendung des »unpersönlichen Plurals« ein eigentliches Charakteristikum der markinischen Erzählweise und formuliert in Markus 3,2 als englische Übersetzung: *watch was kept on him*.²⁰¹ Und ein älterer Kommentar notiert zu Markus 3,6: »Bisher sind keine bestimmten Personen genannt, Jesus fragt alle, sie schweigen alle, und er sieht alle ringsum mit Zorn an.«²⁰² Nun ist einzuräumen, dass die markinische Erzählung weder von *allen* noch von *einigen der Anwesenden* spricht. Ebenso aber bleibt einzuräumen, dass die Verbform nach dem Szenenwechsel nicht unmittelbar auf die Pharisäer zurückverweist. Markus erzählt zunächst von einer unbestimmten Vielheit in der Synagoge, die beobachtet, was Jesus am Sabbat tun wird – um ihn dann anzuklagen.

4.2.3 Der Anlass der Anklage

In dieser Hinsicht sind sich die meisten Übersetzungen einig. Wer auch immer in der Synagoge Acht gibt, ist von der Frage bewegt: Wird Jesus den Menschen *am Sabbat heilen*?²⁰³ Mit einer solchen Erwartung wird im Gegensatz zu den vorangehenden Fragen und Einwänden ein anderes Interesse signalisiert. In den bisherigen Streitgesprächen der markinischen Erzählung war das Handeln Jesu oder seiner Jünger Anlass, daran derart Anstoß zu nehmen, dass die Antwort eine grundlegende Voraussetzung des Handelns beleuchten konnte. Eine ausdrückliche Frage, die nicht erst an einer Handlung Anstoß nimmt, sondern prinzipiell die Rechtmäßigkeit einer solchen thematisiert, hat Matthäus an dieser Stelle eingeführt: »Ist es am Sab-

¹⁹⁹ Die matthäische Überleitung gibt keinen Anhalt für eine Vermutung, dass die Pharisäer »Jesus seit 12,2 begleitet haben« (gegen Luz 2, 1990, 237).

²⁰⁰ Matthäus 12,14: ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὥπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

²⁰¹ C. H. TURNER: *By the impersonal plural is here meant the use of a plural verb with no subject expressed, and no subject implied other than the quite general one 'people'. This form of phrase, common in Aramaic as a substitute for the passive, is very characteristic of St Mark's narrative* (1924/93, 4; das Zitat oben im Text: 5).

²⁰² JULIUS WELLHAUSEN (1903, 23).

²⁰³ Für τοῖς σάββασις θεραπεύσει αὐτόν übersetzt Herm. Bollow wörtlich »ihn an den Sabbaten heilen« (1955). Die Herausgeber von Fridolin Stiers Übersetzung ersetzen »am Sabbat ihn heilen« (1965) durch »am Sabbat ihn heil machen« (1989).

bat erlaubt zu heilen?«²⁰⁴ Und an einem anderen Beispiel weiß Lukas zu erzählen, dass in Gegenwart eines wassersüchtigen Menschen Jesus selbst eine entsprechende Frage vor Gesetzeskundigen und Pharisäern zur Diskussion stellt: »Ist es am Sabbat erlaubt zu heilen oder nicht?«²⁰⁵ Nach der markinischen Erzählung wird aber die Rechtmäßigkeit der Handlung von den Beobachtenden überhaupt nicht zur Diskussion gestellt. Vielmehr gilt ihre Erwartung einem Vollzug der Handlung. Ihre Absicht impliziert, dass die Unrechtmäßigkeit der Handlung nicht mehr zur Debatte steht: Wird er das am Sabbat tun – damit man ihn anklagen könnte?

Die Unrechtmäßigkeit, auf welche die Erwartung abhebt, ist entscheidend nicht an der Handlung als solcher orientiert, sondern am Umstand, dass sie *am Sabbat* vollzogen wird. Bereits die Frage im vorausgehenden Gespräch hat diesen Umstand als Kriterium herausgestellt, nach dem selbst eine harmlose Tätigkeit wie Ähren zupfen einer Verantwortung bedarf: »Schau da, was tun sie am Sabbat, das nicht erlaubt ist?«²⁰⁶ Für das Verständnis der Erwartung in der Synagoge ist eine weitergehende Kenntnis über die Institution des Sabbats zunächst nicht vorausgesetzt: Aus der Sicht derjenigen, die in der Synagoge Jesus beobachten, gilt als unrecht, am Sabbat das zu tun, was sie erwarten, dass er tun werde. Gleichwohl ist es aufschlussreich, auf den Rechtsgrundsatz zu sehen, auf den sich die Erwartung in der Synagoge stützt. Wieder ist es Lukas, der uns einen weitergehenden Einblick gewährt in eine zeitgenössische Vorstellung, indem er illustriert, mit welchen rechtlichen Überlegungen eine solche Handlung am Sabbat konfrontiert werden kann. Nachdem jene Frau in der Synagoge (Lk. 13, 11) durch Jesus von ihrer Schwäche erlöst ist und Gott die Ehre gibt, sieht sich die höchste Instanz der Ortsgemeinde herausgefordert:

»Aber der Synagogenvorsteher, der mit Unwillen reagierte, dass Jesus am Sabbat heilte, sprach mit den Leuten: ›Es sind sechs Tage, an denen man arbeiten soll. Also kommt an diesen und lasst euch heilen, nicht am Sabbattag!«²⁰⁷

Der Grundsatz, den der Vorsteher der Ortsgemeinde in Erinnerung ruft, gehört zu eben jenen überlieferten Gesetzen, die nach Philon kein Mensch sich selbst ausdenken kann und die Gegenstand der synagogalen Unterweisung bilden, um derentwillen am Sabbat die Arbeiten ruhen:²⁰⁸

²⁰⁴ Matthäus 12, 10: ἐπιρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι;

²⁰⁵ Lukas 14, 3: ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὐ;

²⁰⁶ Markus 2, 24: ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν, ὃ οὐκ ἔξεστιν;

²⁰⁷ Lukas 13, 14: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἀγανακτῶν, ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ, ὅτι ἔξ ἡμέραι εἰσὶν, ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου.

²⁰⁸ Philon, Quod omnis probus liber sit 80–82 (s. oben 4.1.3, Anm. 33)

»Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn. Denn an ihm ruhte er sich aus von all seinen Arbeiten, die Gott zu tun begonnen hatte.«²⁰⁹

»Erinnere dich an den Sabbattag, ihn zu heiligen. Sechs Tage wirst du arbeiten und all deine Arbeiten tun. Aber am siebten Tag ist Sabbat in Bezug auf den Herrn, deinen Gott. An dem wirst du gar keine Arbeit tun.«²¹⁰

»Sechs Tage wirst du Arbeiten tun. Aber am siebten Tag ist Sabbat, heilige Ruhe in Bezug auf den Herrn. Jeder, der eine Arbeit tun wird am siebten Tag, wird zum Tod verurteilt und getötet werden.«²¹¹

Vor diesem Hintergrund ist einerseits der ideelle Kern des Sabbatgebotes zu verstehen. Indem jegliche Arbeit den Menschen anderweitig in Anspruch nimmt, hält sie ihn davon ab, sich ganz auf Gott einzustellen. Andererseits lässt sich die juristische Auslegung verstehen, auf die sich der Synagogenvorsteher in der lukanischen Erzählung beruft und auf die in der markinischen Erzählung die Beobachtenden ihre Absicht einer Anklage stützen: Es gilt als Arbeit am Sabbat, was sie erwarten, dass Jesus tun werde.

Die mit der Erwartung implizierte Frage ist aus der Perspektive der Beobachtenden gestellt. In dieser Hinsicht erhält die übliche Wiedergabe einen merkwürdigen Akzent: Wird er ihn am Sabbat *heilen* (*therapeúsei*)? Mit der deutschen Wortwahl ist die *Wirkung* der Handlung akzentuiert: Wird er den Menschen effektiv *gesund* machen? Aus der Sicht der Beobachtenden steht aber der *Vollzug* der Handlung im Zentrum: Wird er ihn tatsächlich *behandeln*? Eine solche Wiedergabe passte zum Blickpunkt der synagogalen Öffentlichkeit und sie entspräche einer möglichen Bedeutung des griechischen Verbs. So kann etwa Xenophon erzählen, wie Kyros angesichts verwundeter Kriegsgefangener Ärzte rufen ließ, um jene zu behandeln (*therapeúein*).²¹² Die heikle Frage bleibt, inwiefern bei Markus eine vergleichbare Verwendung denkbar wäre.

²⁰⁹ LXX Genesis 2,3: καὶ ἡλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὃν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι.

²¹⁰ LXX Exodus 20,8–10: μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἁγιάζειν αὐτήν. ἕξ ἡμέρας ἐργᾶ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου· τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου· οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον (cf. LXX Dt. 5,12–14).

²¹¹ LXX Exodus 31,15: ἕξ ἡμέρας ποιήσεις ἔργα, τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα, ἀνάπαυσις ἀγία τῷ κυρίῳ· πᾶς, ὃς ποιήσει ἔργον τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ, θανάτῳ θανατωθήσεται (cf. LXX Ex. 35,2).

²¹² Xenophon, Kyrupaideia 3,2,12: τοὺς δὲ τετρωμένους ἰατροὺς καλέσας θεραπεύειν ἐκέλευσεν. Weitere Beispiele dieser Bedeutung bei LIDDELL/SCOTT s.v. θεραπεύω II.7 *treat medically* sowie in der Untersuchung von LOUISE WELLS *The Greek language of healing* im Kontext des Asklepios-Kultes (1998, 13–101).

Bei der Prüfung des markinischen Wortgebrauchs sehen wir uns mit zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen konfrontiert. Während die Auseinandersetzung in der Synagoge die einzige Episode bleibt, die das Verb in eine personale Perspektive stellt, wird es sonst nur aus der Sicht des Erzählers selbst gebraucht, wo er summarisch vom Wirken Jesu oder seiner Jünger berichtet:

»Und viele, denen es schlecht ging wegen mancherlei Beschwerden, machte er gesund (*etherápeusen*) und er trieb viele Dämonen aus.«²¹³

»Denn er machte viele gesund (*etherápeusen*), so dass, wer immer geplagt war, sich auf ihn stürzte um ihn anzufassen.«²¹⁴

»Und er vermochte in seinem Heimatort keine wirksame Tat zu tun, nur indem er wenigen Kranken die Hände auflegte, machte er sie gesund (*etherápeusen*).«²¹⁵

»Und die Zwölf trieben viele Dämonen aus und viele Kranke salbten sie mit Öl und machten sie gesund (*etherápeuon*).«²¹⁶

Mit dem Wortgebrauch in den summarischen Berichten wird aus der Sicht des Erzählers die Wirksamkeit des Handelns fokussiert. Dabei ist nie das Ergebnis allein konstatiert, sondern die heilsame Handlung bleibt Ausgangspunkt der Feststellung: *er machte* oder *sie machten gesund*. Anders kann Markus eine heilsame Erfahrung mit anderen Verben beschreiben. Wie eine an Blutungen leidende Frau in der Hoffnung auf Rettung das Kleid von Jesus anfasst, hören gleich ihre Blutungen auf »und sie nahm an ihrem Körper wahr, dass sie von der Plage geheilt war (*íatai*)«.²¹⁷ Und wo Jesus hinkommt und die Kranken auch nur den Saum seines Kleides anfassen dürfen, »wurden sie gerettet (*esóζonto*)«.²¹⁸

²¹³ Markus 1,34: καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν.

²¹⁴ Markus 3,10: πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ, ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται, ὅσοι εἶχον μάστιγας.

²¹⁵ Markus 6,5: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ [sc. ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ] ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.

²¹⁶ Markus 6,13: καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον [sc. οἱ δώδεκα], καὶ ἡλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

²¹⁷ Markus 5,29: καὶ ἔγνω τῷ σώματι, ὅτι ἵαται ἀπὸ τῆς μάστιγος. Die singuläre Verwendung von ἰᾶσθαι bei Markus kontrastiert mit deren Häufigkeit bei Lukas, der mit seiner theologischen Bewertung an den Wortgebrauch der Septuaginta anschließt: καὶ δύνάμεις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν (Lk. 5,17). In der Septuaginta weist ἰᾶσθαι auf das heilsame Handeln Gottes, wogegen θεραπεύειν – soweit es überhaupt mit verwandter Bedeutung erscheint (Tob. 2,10 8; 12,3; Sap. 16,12; Sir. 18,19; 38,7) – menschliches Handeln bezeichnet (vgl. Wells 1998, 103–112).

²¹⁸ Markus 6,56: καὶ ὅσοι ἂν ἦψαντο αὐτοῦ, ἐσώζοντο. (Cf. Mk. 3,4; 5,23. 28. 34; 10,52)

In der Reihe summarischer Berichte ist für den Wortgebrauch besonders aufschlussreich, wie Markus von der Einschränkung der Wirkungsmöglichkeit in Jesu Heimatort erzählt. Einerseits wird das Verb mit der Feststellung kontrastiert, dass ein wirksamer Vollzug an diesem Ort nicht möglich war: Er vermochte dort »keine wirksame Tat zu tun«. Andererseits wird der Vollzug, wie er wenigstens einige Kranke gesund machen kann, illustriert, »indem er ihnen die Hände auflegte«. Eine entsprechende Vorstellung spiegelt schon die Betroffenheit der Nazoräer, die sich wundern: »... solche wirksame Taten, die durch seine Hände geschehen?«²¹⁹ Mit ähnlichen Vorstellungen heilsamen Behandelns ist die markinische Hörer- und Leserschaft vertraut.²²⁰ Auch Lukas wird eine solche Behandlung erwähnen, um das am Sabbat konfliktträchtige Tun zu beschreiben. Jene Arbeit zur Unzeit, die den Einspruch des Synagogenvorstehers provoziert, besteht neben dem befreienden Wort, das Jesus an die Frau richtet, in einer konkreten Tat: »Und er legte ihr die Hände auf«.²²¹

Wenngleich die markinischen Berichte ein Moment der Behandlung implizieren, bleibt ein Unterschied gegenüber medizinischen Handlungen im hellenistischen Wortgebrauch zu notieren. So beschreibt Thukydides die Hilflosigkeit ärztlicher Bemühungen, als die Pest über Athen hereinbricht und die Menschen dahinrafft: »Denn Ärzte, die bei diesem ersten Mal ohne Kenntnis behandelten (*therapeuóntes*), vermochten sowenig ... wie irgend eine andere menschliche Kunst.«²²² Medizinische Behandlung steht hier als ein Beispiel menschlichen Verfahrens, das erfolglos bleiben kann und ohne Wissen nichts vermag. Nie aber wird bei Markus das Wort in einer Bedeutung verwendet, die nicht den Erfolg der Handlung implizierte. Wie er vom heilsamen Wirken Jesu zu erzählen beginnt, stehen nicht Erwägungen des ärztlichen Könnens im Vordergrund, sondern das Staunen über die Autorität der neuen Lehre und die Frage nach der Identität Jesu. Und wenn man später in der Synagoge mit der Absicht einer Anklage auf eine ärztliche Handlung am Sabbat spekuliert, ist gleichwohl der Erfolg der Behandlung impliziert. Immerhin bleibt der Wortgebrauch im Markustext nach den verschiedenen Perspektiven zu gewichten. So, wie aus der Sicht des Erzählers das Verb gewöhnlich verwendet wird, ist er an der Wirksamkeit des Handelns interessiert, die er mit dem Vollzug der Handlung konstatiert: Viele machte er *gesund*.²²³ Aber so, wie in der Erwartung der Beobachtenden das Verb verwendet wird, sind sie nur insofern an der Wirkung des Handelns interessiert, als diese den Vollzug der Handlung manifestiert: Wird er ihn am Sabbat gesund

²¹⁹ Markus 6,2: [...] αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;

²²⁰ Vergleiche Markus 1,31; 1,41; dann auch 5,23. 41; 7,32–33; 8,23. 25; 9,27.

²²¹ Lukas 13,13: καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας.

²²² Thukydides 2,47,4: οὔτε γὰρ ἰατροὶ ἤρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ, [...], οὔτε ἄλλη ἀνθρωπεία τέχνη οὐδεμία.

²²³ Nach LOUISE WELLS verwenden die Synoptiker θεραπεύειν in summarischen Berichten, to describe the effect of Jesus' presence in crowd situations (1998, 154).

*machen?*²²⁴ Der Erzähler allerdings wird in der Fortsetzung just nicht sehen, dass Jesus eine Arbeit tut. Wohl aber wird er hören, was Jesus sagt, und darauf achten, was seine Worte ausrichten. Entgegen der Erwartung der Beobachtenden gilt sein Interesse allein dem Vollzug der Sprechhandlungen und ihren Wirkungen.

4.2.4 Die Aufforderung Jesu

Nachdem die Personen mit der für die Episode relevanten Charakterisierung eingeführt sind, ist die Ausgangslage erzählt. Die Geschichte kommt zur entscheidenden Auseinandersetzung. Die Einleitung der Sprechhandlungen erfährt mit der Revision der Zürcher Bibel von 1817 eine konsequente Änderung, die mit einer Gewohnheit der Übersetzungstraditionen bricht.

Zürcher Neues Testament von 1814

Zürcher Bibel von 1817

Und er sagte zu dem Menschen ...

Und er spricht zu dem Menschen ...

Darauf sprach er zu ihnen ...

Und er spricht zu ihnen ...

Und ..., sprach er zu dem Menschen ...

Und ..., spricht er zu dem Menschen ...

Seit den ältesten deutschen Bibeldrucken ist es üblich, die direkten Reden im *Präteritum* einzuführen. Das gilt auch für die lutherische und die reformierte Tradition wie für die Piscatorbibel.²²⁵ Stattdessen setzt nun die Zürcher Revision von 1817 in allen drei Redeeinleitungen das *Präsens*. Allerdings kehrt die Ausgabe von 1931 erneut zur Vergangenheitsform zurück, worin sie dann mit den revidierten Lutherbibeln und den modernen Übertragungen, die zum kommunikativen Typus neigen, übereinstimmen wird.²²⁶ Anders wird die Zürcher Übersetzung von 1996 wieder für die Gegenwartsform entscheiden, worin sie jenen Übersetzungen entspricht, die sich einer wortgetreuen Wiedergabe verpflichtet haben.²²⁷

²²⁴ Das analoge griechische Syntagma verwendet Johannes, um die umstrittene Handlung am Sabbat zu beschreiben. Als die Juden den, der gesund geworden ist (ὁ θεραπευμένος 5,10), zur Rede stellen, verweist der sie auf den, »der mich gesund gemacht hat«: ὁ ποιήσας με ὑγιῇ (5,11). Für die Verwendung von θεραπεύειν in neutestamentlichen Sabbatepisoden notiert LOUISE WELLS, *that there is implicit in its meaning the notion of "work" in the Jewish and Pharisaic understanding of the term* (1998, 154).

²²⁵ Eine Ausnahme bildet das Zürcher Neue Testament von 1565, das in Markus 3,5 das Präsens einführt: *Vnd ..., spricht er zu dem menschen ...* Die Neuerung wird in den folgenden Revisionen übernommen, bis die Ausgabe von 1665 erneut zum Präteritum zurückkehrt: *Und ..., sprach er zu dem menschen ...*

²²⁶ Präteritum setzen auch die Lutherbibeln 1956 bis 1984, Ulrich Wilckens, Gute Nachricht, Einheitsübersetzung und Neue Genfer.

²²⁷ Präsens setzen Herm. Bollow, Fridolin Stier und Ernst Dietzfelbinger.

Die Frage einer präteritalen oder präsensischen Einleitung der Sprechhandlungen kann illustrieren, wie die Deutung einer grammatischen Erscheinung zu konträren Auffassungen führen kann. Auf der einen Seite spielt es für einen großen Teil der evangelischen Tradition und der modernen Übersetzungen keine Rolle, dass Markus in der Einleitung der Reden von der Erzählform der Vergangenheit in die Gegenwartsform wechselt. Entweder sehen sie in diesem Verfahren keinen Sinn, der zum Verständnis der Erzählung beitrüge, oder es scheint ihnen ›heutigem Deutsch‹ nicht angemessen, ein solches Verfahren wiederzugeben. Auf der anderen Seite gibt die im Markustext auffallend häufige narrative Verwendung der Gegenwartsform Anlass zu weitgehenden Schlussfolgerungen. So wird der Stilzug in *historischer* Hinsicht so gedeutet, dass das Präsens im Sinn einer mehrdeutigen Referenz auf die Geschichte von Jesus *und* auf die Situation der christlichen Gemeinde verweise: »Das historische Präsens aktualisiert das vergangene Geschehen, indem es dieses mit der Epoche des Evangelisten verbindet.«²²⁸ Indem Jesus in der Gemeinde gegenwärtig als Handelnder und Redender vorgestellt wird, erhält die historische Deutung des präsensischen Erzählens eine *christologische* Dimension: Auf diese Weise vereine der Evangelist den »Jesus der Geschichte« mit dem »Christus des Glaubens«.²²⁹ In diesem Sinn wird in unserer Perikope die präsensische Einleitung der Aufforderung Jesu als Hinweis verstanden auf »die exemplarische Bedeutung der Episode, das heißt auf den bleibenden Wert von Jesu befreiendem Handeln. Die pharisäische Gesetzesauslegung und ihr Einfluss auf die Leute bleiben zur Zeit des Markus aktuell und sie ist wie damals Gegenstand der Auseinandersetzung mit den geistigen Führern des Judentums.«²³⁰ Desgleichen zeige auch die präsensische Einleitung der Frage Jesu die andauernde Aktualität des Problems in der Epoche des Evangelisten.²³¹ Und die erneut präsensische Einleitung der letzten Anrede bestätige

²²⁸ JUAN MATEOS/FERNANDO CAMACHO, *Análisis lingüístico y comentario exegético: El presente histórico actualiza el suceso pasado, conectándolo con la época del evangelista* (1, 1993, 13).

²²⁹ MATEOS/CAMACHO: *Une de este modo «el Jesús de la historia» con el «Christo de la fe»* (1, 1993, 13). Die Deutung folgt einer These, die in Anlehnung an ÉTIENNE TROCMÉ (1963) von T. ALEC BURKILL (1972a, 185–186) vermittelt ist: *T. A. Burkill reviews with approval Trocmé's view that from Mark's post-resurrection theological viewpoint the past record of Jesus' doings are "constructed in terms of the present", and the acts and words of the Crucified One are now being said and done by the living and risen Christ* (MOULTON-TURNER 4, 20).

²³⁰ MATEOS/CAMACHO zu Markus 3,3 (wo sie allerdings wie bei den folgenden Einleitungen präterital übersetzen): *En el texto original, en lugar del pasado «le dijo» se encuentra el presente «le dice», indicando el sentido ejemplar del episodio, es decir, el valor permanente de la actividad liberadora de Jesús. La interpretación farisea de la Ley y su efecto sobre el pueblo continuán en tiempo de Marcos y es, como entonces, objeto de controversia con los dirigentes espirituales del judaísmo* (1, 1993, 278).

²³¹ MATEOS/CAMACHO notieren zu Markus 3,4: *el problema sigue siendo actual en su época* (1, 1993, 279).

die exemplarische Bedeutung des Berichteten und seine Gültigkeit für alle Zeiten.²³² Bei einer derart weitreichenden Deutung müsste man allein schon durch die markische Erzählweise nachdenklich werden, in der die Anwendung der Gegenwartsform unter dieser Voraussetzung merkwürdig inkonsistent erscheint. In der unmittelbar vorausgehenden Auseinandersetzung am Sabbat wird wohl der Rekurs von Jesus auf die Schrift präsentisch eingeleitet, aber just die anschließende Sentenz, die den Sabbat und den Menschen in ein grundlegendes Verhältnis setzt, wird im Durativ der Vergangenheit eingeführt.²³³ In ähnlicher Weise ließen sich viele Reden Jesu anführen, deren Aussagen mit einem bleibenden Anspruch erscheinen, ohne dass sie präsentisch eingeführt würden. Warum sollten bei Annahme einer historischen und christologischen Dimension präsentischer Darstellung ausgerechnet die Grundsätze über ein Leben in der Nachfolge Jesu nicht in diesem Stil eingeführt sein?²³⁴ Auch in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht wäre einzuräumen, dass die Nacherzählungen des Sabbatkonfliktes die Aura einer theologischen Dimension präsentischer Einleitungen nicht gewürdigt haben: Bei Matthäus wird die Argumentation Jesu durch den Aorist eingeführt und Lukas setzt gleich dreimal dieselbe Form, wie er überhaupt nirgends eine präsentische Redeeinführung von Markus übernimmt.²³⁵

Es ist nicht unverfänglich, eine verbreitete und vielseitige sprachliche Erscheinung mit dem üblichen Begriff des ›historischen Präsens‹ zu etikettieren. In *grammatischer* Hinsicht lassen sich verschiedene Verwendungsmöglichkeiten nur dahingehend zusammenfassen, dass das Präsens anstelle einer präteritalen Form verwendet wird (*praesens pro praeterito*).²³⁶ In *stilistischer* Hinsicht bleibt aber die Frage, in welchem Sinn diese grammatische Möglichkeit in einem bestimmten Zusammenhang erscheint. Sie kann zum Beispiel in einer chronistischen Feststellung verwendet werden, mit der Xenophon seine Erzählung der Anabasis beginnt:

»Von Dareios und Parysatis *stammen* zwei Kinder, Artaxerxes ist der ältere, Kyros der jüngere. Als nun Dareios schwach war und sein Lebensende ahnte, wünschte er, dass beide Kinder anwesend seien.«²³⁷

²³² MATEOS/CAMACHO zu Markus 3,5: *Continúa el sentido ejemplar del relato y su validez para todo tiempo* (1, 1993, 283).

²³³ Markus 2,27: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς [...].

²³⁴ Vergleiche den Aorist in Markus 8,34: εἶπεν αὐτοῖς [...].

²³⁵ Vergleiche die Statistik von JOHN C. HAWKINS (1899/1909, 144–149).

²³⁶ Unter dem Begriff *praesens pro praeterito* (*praesens historicum*) unterscheiden SCHWYZER-DEBRUNNER (2, 271–273) expressive und inexpressive Gebrauchsweisen, während noch KARL BRUGMANN (2/3, 733–737) in einer entsprechenden Unterscheidung ein dramatisches *praesens historicum* und ein registrierendes *praesens tabulare* (*annalisticum*) nebeneinander stellte.

²³⁷ Xenophon, *Anabasis* 1,1,1: Δαρείου καὶ Παρυσάτιδος γίγνονται παῖδες δύο, πρεσβύτερος μὲν Ἀρτοξέρξης, νεώτερος δὲ Κύρος· ἐπεὶ δὲ ἡσθένει Δαρεῖος καὶ ὑπώπτευσεν τελευτῆν τοῦ βίου, ἐβούλετο τῷ παῖδε ἀμφοτέρω παρῆναι.

Anders als in dieser chronistischen Einleitung kann im Verlauf einer Erzählung gerade eine dramatische Zuspitzung der Ereignisse in präsentische Darstellung übergehen:

»Und darauf kämpften nun im Durcheinander Fußsoldaten und Reiter. Als einer dabei unter das Pferd des Kyros gestürzt ist und getreten wird, *stößt* er dem Pferd das Schwert in den Bauch.«²³⁸

Xenophons Erzählung der gefährlichen Wendung einer Schlacht ist vor allem interessant, weil sie in einer stilistischen Reflexion der frühen Kaiserzeit exemplarische Beachtung gefunden hat. Longin illustriert an diesem Beispiel seinem Leser ein poetisches Verfahren: »Wenn du gar das Vergangene in Zeitfolgen einführest, wie etwas geschieht und gegenwärtig ist, wirst du mit dem Text nicht eine Erzählung, sondern eine lebhaft Handlung schaffen.«²³⁹ Im Unterschied zu jener theologischen Deutung präsentischen Erzählens nimmt diese poetologische Betrachtung eine andere Orientierung zum Ausgangspunkt. Die Vergegenwärtigung vergangenen Geschehens wird nicht historisch als epochale Transzendierung verstanden, sondern sie wird literarisch gedeutet als eine Möglichkeit poetischer Gestaltung, die, anstatt das Geschehen als Vergangenes zu referieren, es in dramatischer Vorstellung vor Augen führt.

Nun ist in unserer Perikope die präsentische Erzählform auf die Einführung der Sprechhandlungen konzentriert – ein Stilzug, für den Markus eine Vorliebe zeigt.²⁴⁰ Aber auch die präsentische Einleitung einer Rede, die der Vergangenheit angehört, kann je nach dem Zusammenhang einen anderen Sinn begründen. So gilt als literarische Konvention, ein *schriftliches* Zitat im Präsens vorzustellen. Während etwa Gespräche des Sokrates mit einer präteritalen Einleitung erinnert werden,²⁴¹ wird ein Zitat aus den Schriften Platons oder den Büchern Mose präsentisch eingeführt, da die Rede für alle Zeit fixiert und gegenwärtig ist.²⁴² Andererseits kann in Erzählungen auch eine *mündliche* Rede präsentisch vorgestellt werden. Wo eine dialogische Darstellung etwa in historischen Berichten in den Vordergrund tritt, können Erzählsätze im Präsens zwischen den Redepassagen den Wechsel der Sprechenden markieren:

²³⁸ Xenophon, *Kyropaideia* 7,1,37: καὶ ἐνταῦθα δὴ φύρδην ἐμάχοντο καὶ πεζοὶ καὶ ἵππεις, πεπτωκὼς δέ τις ὑπὸ τῷ Κύρου ἵπῳ καὶ πατούμενος παίει εἰς τὴν γαστέρα τῇ μαχαίρᾳ τὸν ἵππον αὐτοῦ.

²³⁹ Longinos, *De sublimitate* 25: ὅταν γε μὴν τὰ παρεληλυθότα τοῖς χρόνοις εἰσάγῃς ὡς γινόμενα καὶ παρόντα, οὐ διήγησιν ἔτι τὸν λόγον ἀλλ' ἐναγώνιον πρᾶγμα ποιήσεις.

²⁴⁰ Von 151 *historic presents* im Markustext (nach Westcott/Hort) zählt JOHN C. HAWKINS 72 Belege für λέγει oder λέγουσιν (1899/1909, 144–148, mit Anm. 1).

²⁴¹ Zum Beispiel Xenophon, *Memorabilia* 3,14,4 (ἔφη), oben Anmerkung 177.

²⁴² Zum Beispiel Longinos, *De sublimitate* 32,5 (φησί), referiert aus Platons Timaios. Oder Philon, *Quod omnis probus liber sit* 68 (φησίν), zitiert aus dem Deuteronomium, siehe unten, Anmerkung 313.

»Xerxes *erwidert* wie folgt: ›...‹ Danach *sagt* Artabanos: ›...‹²⁴³

»Cheirisophos *antwortet*: ›...‹, sprach er, ›...‹ Da *sagt* Xenophon: ›...‹²⁴⁴

Man hat in solchen Redeeinleitungen ähnlich einer chronistischen Feststellung eine schlicht registrierende Verwendung des Präsens gesehen.²⁴⁵ Aber in Anlehnung an Longin lassen sich auch diese präsentischen Einführungen in dem Sinn als poetische Gestaltung verstehen, als die Reden nicht als vergangene erzählt, sondern als lebhaft Sprechhandlungen inszeniert werden. Eine solche dramatische Präsenz des Dialogs hat ihre Entsprechung und wohl auch ihr Vorbild in der lebhaften Weise alltäglichen Erzählens, wie sie etwa Menander einem Hirten in den Mund legt, der im Streit mit einem Bekannten vor einem Schiedsrichter seine Sache darzustellen sucht:

»... Der da kam
– ein Köhler ist er – just zum selben Ort
um Stümpfe auszuroden. Längst schon war
er mir bekannt, so schwatzten wir zusammen.
›Warum so in Gedanken, Daos?‹, *sagt* er,
weil er mich finster sieht. ›Warum?‹, so ich,
›ich habe mir was eingebrockt, und da-
rauf *sag*‘ ich ihm von der Geschichte, ...«²⁴⁶

Während im Drama eine Erzählung nur in der Perspektive der Personen möglich ist, kann in belletristischer Prosa der Erzähler selbst eine Sprechhandlung präsentisch inszenieren, wobei das Beispiel nun zeitlich näher an den Markustext heranrückt. In der Liebesgeschichte von Kallirhoe und Chaireas erzählt Chariton von der ersten Auseinandersetzung des frisch vermählten Paares, nachdem eifersüchtige Buhler eine ausgelassene Fete mit der jungen Frau vorgetäuscht haben:²⁴⁷

²⁴³ Herodotos 7,50,1 – 51,1: ἀμείβεται Ξέρξης τοισίδε: [...]. λέγει Ἀρτάβανος μετὰ ταῦτα: [...].

²⁴⁴ Xenophon, Anabasis 4,1,20–22: ἀποκρίνεται ὁ Χειρίσοφος: [...], ἔφη, [...]. ὁ δὲ Ξενοφῶν λέγει: [...].

²⁴⁵ ERNST KIECKERS (1927, 3, Anm. 1) fasst die Beispiele in Anlehnung an die Systematik KARL BRUGMANNs als *praesens tabulare* (s. Anm. 236).

²⁴⁶ Deutsch in Anlehnung an ALFRED KÖRTE (1925, 50) und ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (ed. 1925, 182–183). Menander, Epitrepontes 257–262:

[...]. ἦλθεν οὗτος – ἐστὶ δ' ἀνθρακεὺς – εἰς τὸν τόπον τὸν αὐτὸν ἐκπίσσω ἐκεῖ | στελέχη· πρότερον δέ μοι συνήθης ἐγεγόνει. | ἐλαλοῦμεν ἀλλήλοις. σκυθρωπὸν ὄντα με | ἰδὼν· τί σύν- νους, φησὶ, Δᾶος; τί γάρ; ἐγώ, | περιεργός εἰμι, καὶ τὸ πρᾶγμ' αὐτῷ λέγω, [...].

Menander bietet weitere Beispiele in lebhaft erzählten Dialogen (z. B. Dyskolos 107. 109; Samia 245. 253. 256).

²⁴⁷ Im Proömium sagt Chariton ausdrücklich, dass er von einem Liebesleiden *erzählen* werde: πάθος ἐρωτικὸν διηγῆσομαι (1,1,1).

»Während er nicht weiter wusste und vor Erregung zitterte, bat inständig die Frau, die keine Ahnung hatte, was geschehen war, er möge doch die Ursache seiner Wut sagen. ›Ich weine, sagt er mit geröteten Augen und belegter Stimme, ›ich beweine mein Schicksal, weil du mich so schnell vergessen hast.«²⁴⁸

Es bleibt neben diesen Beispielen hellenischer Tradition auch einen Blick auf die literaturgeschichtlichen Grundlagen des Markustextes zu werfen. Im Unterschied zum äußerst häufigen Gebrauch bei Markus kommt das Präsens anstelle eines Präteritum in den meisten Büchern der Septuaginta nicht oder nur vereinzelt vor. In einigen Schriften fällt gelegentlich oder öfter eine präsensische Erzählform auf, wobei die verschiedenen Gebrauchsweisen wie in den hellenischen Beispielen zu beobachten sind.²⁴⁹ Das häufigste Vorkommen kennzeichnet die ältere Version in den griechischen Königsbüchern, wo besonders die chronistische Verwendung des Präsens als charakteristischer Stilzug erscheint.²⁵⁰ Anders werden im Hiobbuch bei den großen Dialogen die Sprecherwechsel präsensisch angezeigt, während die Rahmenerzählung Reden in einer Vergangenheitsform einführt.²⁵¹ Ein eigentlicher Wechsel von präteritalem Erzählen in präsensische Inszenierung einer Rede prägt einzelne Passagen der Exodusgeschichte:

»Und als das Volk sah, dass die Zeit vergangen war, ohne dass Moses vom Berg herabgekommen war, sammelte sich das Volk gegen Aaron und sie sagen zu ihm: ›Steh auf und mach uns Götter, die künftig vor uns herziehen.«²⁵²

Im Unterschied zum *kai*-Stil bildet die präsensische Form einer Redeeinleitung weder eine typische Erzählweise der Septuaginta noch eine Anlehnung an den heb-

²⁴⁸ Chariton 1,3,5: ἀπορουμένου δὲ αὐτοῦ καὶ τρέμοντος ἡ γυνὴ μηδὲν ὑπονοοῦσα τῶν γεγονότων ἰκέτευεν εἰπεῖν τὴν αἰτίαν τοῦ χόλου. ὁ δὲ ὑφαίμοις τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ παχεῖ τῷ φθέγματι, κλαίω, φησὶ, τὴν ἐμαυτοῦ τύχην, ὅτι μου ταχέως ἐπελάθου. Präsensische Einleitung von Reden vor allem mit λέγει beobachtet MARIUS REISER (1984, 78) bei Achilleus Tatios und in der β-Fassung des Alexanderromans.

²⁴⁹ Gegenüber 151 *historic presents* bei Markus zählt JOHN C. HAWKINS in der ganzen Septuaginta 337 Belege. Davon entfallen 230 auf die ersten drei griechischen Königsbücher, 25 auf das Hiobbuch und 24 auf Exoduserzählungen (1899/1909, 213).

²⁵⁰ Beobachtet von HENRY ST. JOHN THACKERAY: *The formula here runs* 'A slept (ἐκοιμήθη) with his fathers and is buried (θάπτεται) with his fathers, and B his son comes to the throne (βασιλεύει) in his stead'. [...] With this mannerism of the Alexandrian translators we should contrast the later forth book, where the formula consistently runs ἐκοιμήθη–ἐτάφη–ἐβασίλευσεν (1921, 21–22).

²⁵¹ Vergleiche exemplarisch LXX Hiob 1,5 (ἔλεγεν γὰρ Ἰώβ), 1,7 (καὶ εἶπεν ὁ κύριος τῷ διαβόλῳ) und 4,1 (ὑπολαβὼν δὲ Ἐλιφάς ὁ Θαιμανίτης λέγει).

²⁵² LXX Exodus 32,1: καὶ ἰδὼν ὁ λαός, ὅτι κεχρόνικεν Μωσῆς καταβῆναι ἐκ τοῦ ὄρους, συνέστη ὁ λαὸς ἐπὶ Ἀαρὼν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἀνάστηθι καὶ ποίησον ἡμῖν θεούς, οἱ προπορεύονται ἡμῶν.

räischen Text. Wo sie in der Übersetzung verwendet wird, kommt eine stilistische Möglichkeit der griechischen Sprache zum Zug.²⁵³ Die markinische Erzählung hat von dieser Möglichkeit ausgiebig, aber nicht undifferenziert Gebrauch gemacht.²⁵⁴ In der Einleitung von Gleichnisgeschichten und Bildworten etwa entspricht die Einführung im Imperfekt dem betrachtenden Charakter der Reden Jesu.²⁵⁵ Anders sind Lehrgespräche eher mit einer Einleitung im Aorist verbunden, wogegen anschließende Unterweisungen der Jünger präsensisch eingeführt werden.²⁵⁶ Wieder anders passt bei Streitgesprächen die präsensische Vorstellung besonders zum lebhaften Charakter der Auseinandersetzung, bei Heilungen auch zum entscheidenden Moment der Sprechhandlung.²⁵⁷ Die differenzierte Verwendung des erzählenden Präsens im Markustext und schon die Verwendungsweisen in vorchristlicher Literatur lassen eine christologische Auslegung des präsensischen Erzählens nicht zu. Wohl aber lässt es sich verstehen als ein Mittel dramatischer Gestaltung, indem es die Reden Jesu lebhaft zu vergegenwärtigen sucht.²⁵⁸

Für eine Übersetzung kommen wir nicht umhin, die Möglichkeiten einer narrativen Verwendung des Präsens auch im deutschen Sprachgebrauch zu prüfen. Nun scheint diese Ausdrucksweise in allen indogermanischen Sprachen und besonders in volkstümlichen Texten heimisch zu sein.²⁵⁹ Eine ungezwungene Erzählung im Plauderton, wie sie Menander kunstvoll stilisiert, können wir im Deutschen lebhaft nachvollziehen. Ein Frau erzählt, wie sie sich um ein Lehrstelle bewarb:

»Bin einfach reinjegang in Geschäft, hab jebracht, ob se ne Lehrmädchen brauchen, ne. Da sachte die Chefin ..., *sacht se*: »Na, wenn de so ne große Intresse an

²⁵³ Wo die griechische Übersetzung die Rede präsensisch einleitet, braucht die hebräische Vorlage die übliche Erzählform (*wāw consecutivum* mit Präformativkonjugation).

²⁵⁴ Vergleiche die Einleitungen der Reden Jesu in den Reihen der Streitgespräche (Mk. 2–3), der Gleichnisse/Bildworte (Mk. 4) und der gemischten Gespräche (Mk. 10):

	Präsens (λέγει)	Aorist (εἶπεν, ἤρξατο λέγειν)	Imperfekt (ἔλεγεν, ἔφη)
Markus 2,1 – 3,6	9	1	1
Markus 4,1–34	1	0	7
Markus 10,1–45	5	9	1

²⁵⁵ Imperfekt ἔλεγεν in Markus 4, 2. 9. 11. 21. 24. 26. 30.

²⁵⁶ Aorist εἶπεν in Markus 2,19 und 10,3. 5. 14. 18. 21. 36. 38. 39; ἤρξατο λέγειν in Markus 10,32. Präsensische Unterweisungen mit λέγει in Markus 4,13 und 10,11. 23. 24. 27. 42.

²⁵⁷ Präsens λέγει in Markus 2,5. 8. 10. 14. 17. 25 und 3,3. 4. 5.

²⁵⁸ Vergleiche BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF (§ 321) und RUDOLF PESCH (1, 1976/89, 191).

²⁵⁹ Nach KARL BRUGMANN konkurriert das *praesens historicum* in allen indogermanischen Sprachen mit den erzählenden Präterita und ist »überall eine echt volkstümliche Ausdrucksweise« (2/3, 733). Ähnlich urteilt JAMES HOPE MOULTON: *common in all vernaculars – we have only to overhear a servant girl's "so she says to me", if we desiderate proof that the usage is at home among us* (1, 120–121).

den Beruf hast, *sa se*, ›denn br...‹, komm mal mit deine Mutter her. ›Denn bin ick mi meiner Mutter hinweg, da *sacht se*: ›Wir brauchn an un für sich niemand, aber des Mädels scheint groß Interesse für zu habm.«²⁶⁰

Auch einem selbstbewussten Schriftsteller ist es nicht benommen, von der stilistischen Wendung ins Präsens Gebrauch zu machen, um etwa in der Erzählung einer Corrida den Moment zu vergegenwärtigen, in dem der Stier die Arena betritt:

»Die Stille ringsum war groß. Und aus einem kleinen Tor, das ich nicht beachtet und das sich plötzlich aufgetan hatte, *bricht* – ich wähle hier die Gegenwartsform, weil das Ereignis mir so sehr gegenwärtig ist – etwas Elementares hervor, rennend, der Stier, schwarz, schwer, mächtig ...«²⁶¹

Eine Verbindung von narrativ vergegenwärtigender Spannung und präsentischer Inszenierung der Sprechhandlung wird uns in Johann Peter Hebels Kalendergeschichten vorgeführt, deren lebendiger Stil mit der markinischen Darstellung vergleichbar ist. Ein Mann, der müde und hungrig nach Hause gekommen war, schickte vergeblich nach seiner Frau, die den Schlüssel zum Küchenkästlein verwahrte.

»Als ihm aber die Geduld immer näher zusammenging, und der Hunger immer weiter auseinander, *trägt* er und der Knecht das verschlossene Küchenkästlein in das Haus der Freundin, wo seine Frau zum Besuch war, und *sagt* zu seiner Frau: ›Frau, sei so gut und schließ mir das Kästlein auf, daß ich etwas zum Abendessen nehmen kann, sonst halt ich's nimmer aus.«²⁶²

Wenn deutsche Übersetzungen den Markustext auf eine durchwegs präteritale Erzählform nivellieren, verpassen sie die eigentümliche Inszenierung der Sprechhandlungen in der griechischen Erzählung und können doch nicht geltend machen, eine dem Deutschen angemessenere Ausdrucksweise zu präsentieren. Ich sehe keinen Grund, die Lebendigkeit der markinischen Erzählweise in deutscher Wiedergabe nicht präsentisch zu imitieren.

Was nun die Aufforderung Jesu betrifft, illustrieren die unablässigen Revisionsbemühungen der Zürcher Bibel ein Problem der deutschen Übersetzung:

²⁶⁰ Mitgeteilt von UTA QUASTHOFF (1980, 253–254); die Zeichensetzung habe ich dem Schriftgebrauch angepasst.

²⁶¹ »Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull«, von Thomas Mann (Gesammelte Werke 7, 651). Die DUDEN GRAMMATIK zitiert diese Sequenz als szenisches Präsens, »d. h. wenn präsentische Formen das Präteritum als Erzähltempus nur unterbrechen« (§ 252).

²⁶² Johann Peter Hebel, »Der geduldige Mann« (1810/11; 1981, 229). Die stilistische Vergleichung ist von PETER DSCHULNIGG angeregt (1984, 627, Anm. 97).

- (a) »Steh auf in die mitte.« (Zürcher 1756)
- (b) »Stehe auf (tritt) in die mitte.« (Zürcher 1772)
- (c) »Stehe auf und tritt in die Mitte.« (Zürcher NT 1814)

Die Ausgabe von 1772 ist in der Tradition der Zürcher Bibel wiederum bemüht, die eingeführte Übersetzung – »aus den Grundsprachen treulich und wol verfertigt« – in einer revidierten Fassung vorzulegen, die »aufs neue verbessert, und mit Fleiß übersehen worden sey«.²⁶³ Wo sie von der herkömmlichen Übersetzung abweicht, möchten alle Kenner urteilen, ob sie nicht »den wahren Sinn des hebraeischen und griechischen Textes viel richtiger ausdrücke«, und allen frommen Christen wird das Urteil anheimgestellt, »ob sie nicht fuer den gemeinen Mann viel einleuchtender und faßlicher sey«.²⁶⁴ Das Anliegen der Verständlichkeit, die einer breiten Leserschaft entgegenkommt, entspricht der Maxime Luthers wie auch dem kommunikativen Selbstverständnis moderner Übersetzungen. In diesem Interesse dürfte zu verstehen sein, dass der Mensch nun deutsch und deutlich aufgefordert wird, in die Mitte zu *treten*. Mit Vorsicht allerdings wird durch Klammern signalisiert, dass die Ergänzung sich nicht am griechischen Text, sondern am deutschen Sprachgebrauch orientiert. Während das Neue Testament von 1814 ohne Vorbehalte die ergänzte Formulierung ausführt, wird schon die Bibel von 1817 – »auf's neue mit Sorgfalt durchgesehen« – wieder zur herkömmlichen Version zurückkehren: »Stehe auf in die Mitte!«

In *grammatischer* Hinsicht ist einzuräumen, dass im deutschen Wortgebrauch eine solche Konstruktion nicht üblich ist. Wir können wohl *von* unserem Platz oder *vor* jemandem aufstehen, aber kaum *in* die Mitte oder sonstwohin.²⁶⁵ Möglich ist aber nach deutschem Sprachgebrauch, die Aufforderung in zwei Gliedern zu verstehen: »Steh auf, in die Mitte!« In *stilistischer* Hinsicht ist einzuräumen, dass mit dieser elliptischen Form die Sprechhandlung einen umgangssprachlichen, schroffen Ton erhält. Dagegen haben sich die neueren Zürcher Revisionen um eine solidere Redeweise bemüht, sei es durch eine Ersetzung des Verbs – »Tritt her in die Mitte!« (1931) – oder durch die Ergänzung der Ellipse: »Steh auf, tritt in die Mitte!« (1996). Nun lässt aber die Rezeption des griechischen Textes eine ganz analoge Bemühung

²⁶³ Zürcher Bibel 1777, Vorrede 2b.

²⁶⁴ Zürcher Bibel 1772, Vorrede 3a. Von den beiden Anliegen, welche die Grundspannung des Übersetzens skizzieren, gewinnt das zweite im Kontext der Aufklärung einen besonderen Akzent: »Man liest auch ueberhaupt in unsern lichtvollen Tagen, neben der Bibel, viel mehr andere wohlgeschriebene Buecher, als man sonst nicht zu lesen pflegte. Nicht nur die gelehrten von Beruf, nicht nur Leute von einem gewissen Rang und Ansehen, sondern auch die von den niedrigeren Classen, sondern auch die Handwerker, sondern auch die klugen unter den Bauersleuten finden daran je laenger je mehr Vergnuegen, ihren Geist durch das Lesen der besten Schriften taeglich mehr aufzuklaeren.« (Vorrede 2b.)

²⁶⁵ Vergleiche DWb 1 und DUWb s.v. *aufstehen*.

erkennen. Wiederum hat Lukas an der markinischen Formulierung Anstoß genommen und auch einige Abschreiber haben Anlass gesehen, den Markustext stilistisch zu glätten:

- (a) »Steh auf und stell dich in die Mitte!«²⁶⁶
- (b) »Steh auf und stell dich in der Mitte hin!«²⁶⁷
- (c) »Steh auf von der Mitte!«²⁶⁸

Einige griechische und lateinische Stilisten haben demnach in ähnlicher Weise mit der markinischen Formulierung gerungen, wie dies an deutschen Übersetzungen zu beobachten ist. Das Problem der Übertragung gründet hier nicht allein im Unterschied zwischen griechischem und deutschem Sprachgebrauch, sondern im Stil, in dem der markinische Jesus in aller Kürze den Menschen in die Mitte beordert.²⁶⁹ Ich sehe keinen Anlass, in der deutschen Übersetzung nach lukanischer Manier eine gediegene Aufforderung zu formulieren, wo Jesus nach Markus eine knappe Anweisung gibt.

Ein anderer Aspekt dieser Anweisung wird in der Lutherbibel und in einigen modernen Übersetzungen des kommunikativen Typs verdeckt:

- (a) »Tritt erfuhr.« (Luther 1545); »Tritt hervor!« (1912, 1956, 1984); »Tritt vor!« (1975)
- (b) »Steh auf und komm her!« (Gute Nachricht 1971 bis 1982)
- (c) »Steh auf und komm nach vorn!« (Neue Genfer 1988)

Nach diesen Versionen scheint es keine Rolle zu spielen, dass in der markinischen Erzählung Jesus den Menschen *in die Mitte* ruft. Aber auch dieses Moment ist für das Verständnis der Anweisung nicht ohne Belang. Das gilt zunächst für die Frage der lokalen Orientierung. Anders als die bekannte Basilikaform späterer Synagogen und christlicher Kirchen ist der Versammlungsraum der palästinisch-jüdischen Gemeinden vor der Zerstörung des Tempels auf die Mitte hin orientiert, wobei Reihen von Steinbänken alle Seiten umlaufen.²⁷⁰ Dem entspricht die von Markus präsentierte Vorstellung, dass Jesus den Menschen nicht nach vorn, sondern in die Mitte der versammelten Gemeinde ruft.²⁷¹ Dabei ist es möglich, in dieser lokalen Anwei-

²⁶⁶ Lukas 6,8: ἔγειρε καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον (cf. Mk. 3,3 e [d]: *surge [et] sta in medium*).

²⁶⁷ Markus 3,3 D: ἔγειρε καὶ στήθι ἐν μέσῳ (cf. c: *surge et sta in medio*).

²⁶⁸ Markus 3,3 W: ἔγειρε ἐκ τοῦ μέσου.

²⁶⁹ MARIUS REISER denkt an eine »affektische Ellipse«, wie sie besonders in Frage- und Aufforderungssätzen zu finden sei (1984, 17). Markus braucht allerdings eine ähnlich prägnante Konstruktion in einem Erzählsatz, was sich im Deutschen nicht mehr nachahmen lässt: ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον (14, 60).

²⁷⁰ Vergleiche oben, Anmerkung 52, und WOLFGANG SCHRAGE (ThWNT 7, 815–817).

²⁷¹ Es gibt keinen Anhalt für die Vermutung, den Kranken »bereits durch seinen Platz im Synagogenraum als eine ›Randexistenz‹ markiert« zu sehen (gegen ZWICK 1989, 284).

sung ein demonstratives Moment zu sehen, das zur folgenden Argumentation hinführt: Es ist ein Mensch mit einer verkümmerten Hand, den Jesus ostentativ ins Zentrum stellt.²⁷²

4.2.5 Die Frage Jesu

Die Frage Jesu nach dem am Sabbat Erlaubten fokussiert eine Beurteilung des Handelns, die sich anders orientiert als jene Absicht, mit der er beobachtet wird. Was man erwartet, dass Jesus tun werde, ist unter der Voraussetzung gesehen, die eine Anklage begründen kann: Es ist nicht erlaubt, am Sabbat eine *Arbeit zu tun*. Nun aber wird man mit der Frage konfrontiert: »Ist es am Sabbat erlaubt, *Gutes zu tun*?« Anstelle des durch die Erwartung implizierten Verbots, eine Arbeit zu tun, wird ein Gebot zur Diskussion gestellt, das sich am Tun von etwas Gutem orientiert. Ihre eigentliche Schärfe aber erhält die Frage durch die Alternativen, die sie aufstellt:

»Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder schlecht zu handeln,
Leben zu retten oder zu töten?«

Ungewöhnlich ist die Übersetzung der ersten Alternative, die sonst in gleichförmiger Opposition wiedergegeben wird: *Gutes zu tun* oder *Böses zu tun*.²⁷³ Die formale Symmetrie dieser Entgegensetzung entspricht dem griechischen Text, wie er in der Mehrheit der Handschriften und in der Folge – für die Reformatoren grundlegend – im *textus receptus* überliefert ist: *agathopoiēsai* gegenüber *kakopoiēsai*. Dagegen haben Tischendorf und Nestle-Aland die Lesart in den Text gesetzt, die der Codex Sinaiticus bezeugt: *agathón poiēsai* gegenüber *kakopoiēsai*. Der Vorschlag einer asymmetrischen Übersetzung der asymmetrischen Opposition bedeutet allerdings keine beliebige Variation, sondern impliziert eine Unterscheidung, die in ethischer Hinsicht nicht unerheblich ist: »Gutes zu tun oder schlecht zu handeln«. ²⁷⁴ *Gutes tun* bezeichnet die Sittlichkeit einer Handlung im Blick darauf, *was* getan wird: insofern das Handeln etwas Gutes vollbringt. *Schlecht handeln* bezeichnet die Verwerflichkeit einer Handlung im Blick darauf, *wie* gehandelt wird: insofern das Handeln als solches schlecht ist. Unter der Annahme, dass der Codex Sinaiticus den markinischen Text bezeugt, bleibt es eine Gratwanderung, zu verantworten, ob eine solche Unter-

²⁷² Vergleiche die demonstrative Vorbereitung eines Logions in Markus 9,36: καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

²⁷³ Nach der Luther-, der Zürcher- und der Piscatorbibel sowie den modernen Übersetzungen lautet die Alternative – in unterschiedlicher Schreibung und Syntaktik – *Gutes tun* oder *Böses tun*, in der revidierten Ausgabe von Friedolin Stier *Gutes tun* oder *Übles tun* (1989).

²⁷⁴ Diese Übersetzung hat bereits Herm. Bollow (1955) vorgelegt.

scheidung möglich ist nach dem griechischen Wortgebrauch, inwiefern sie Anhalt hat an der markinischen Erzählung und zu welchem Verständnis sie führt.

Bei aller Sensibilität für die feine Unterscheidung können wir nicht voraussetzen, dass der Gebrauch von *kako-poiein* eine scharf umrissene Bedeutung prägt. Es ist möglich, das Vorderglied des Kompositums entweder als adverbielle Bestimmung zu verstehen (*schlecht handeln*) oder als Objekt (*Schlechtes tun*).²⁷⁵ In vielen Fällen wird eine Bedeutungsdivergenz ohne Realisierung bleiben, nur im einzelnen Textzusammenhang ist zu erwägen, ob eine Unterscheidung für das Verständnis eine Rolle spielt. So lässt sich die Bedeutung einer adverbialen Bestimmung verstehen, indem etwa eine Hausfrau für ihr Tun die Verantwortung trägt, »falls sie, vom Mann im Guten unterwiesen, gleichwohl ihre Sache *schlecht* macht (*kakopoiei*)«. ²⁷⁶ Dagegen lässt sich die Bedeutung eines Objekts verstehen, wenn angesichts zeitgenössischer Unsitten der Eindruck entsteht, dass die Jungen etwas lernen, »um damit möglichst viel *Schlechtes* zu tun (*kakopoiōsin*)«. ²⁷⁷

In der frühchristlichen Literatur ist die verbale Komposition *kakopoiein* selten gebraucht. Von denkbaren paradigmatischen Alternativen kommt ein adverbial bestimmtes Syntagma (*kakōs poiein*) überhaupt nicht vor, während die Ergänzung mit einem Objekt (*kakōn poiein*) bei diesem oder einem andern Verb vergleichsweise öfter verwendet wird. Die Mehrheit aller Belege erscheint im Zusammenhang einer semantischen Opposition, wobei der Gegensatz *immer analog* gestaltet ist.²⁷⁸ Es entspräche demnach der stilistischen Norm und der Erwartung der Leserschaft, hätte Markus die Alternative symmetrisch formuliert.

a) Er hätte für beide Opponenten eine *verbale Komposition* verwenden können in der Art, wie Lukas und alle jüngeren Handschriften nach Markus den Gegensatz assimilieren und wie eine Gegenüberstellung in zwei späteren frühchristlichen Briefen erscheint.²⁷⁹ Es wäre auch nicht ausgeschlossen, die verbale Komposition einem adverbial bestimmten Verb gegenüberzustellen in der Art, wie nach der Septuaginta Jeremia in Gottes Namen über die Judäer klagt:

»Denn die Führenden meines Volkes haben von mir nichts gewusst, sind unbesonnene Kinder und ohne Verständnis. Weise sind sie, was ›schlechthandeln‹

²⁷⁵ Vergleiche s.v. *κακοποιέω* bei PAPE, PASSOW und BAUER-ALAND.

²⁷⁶ Xenophon, *Oikonomikos* 3,11, lässt Sokrates sagen: τῆς δὲ γυναικός, εἰ μὲν διδασκομένη ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς τὰ γαθὰ κακοποιεῖ, ἴσως δικαίως ἂν ἡ γυνὴ τὴν αἰτίαν ἔχῃ.

²⁷⁷ Xenophon, *Kyropaideia* 8,8,14: νῦν δὲ εἰκόασι ταῦτα διδασκομένοις, ὅπως ὅτι πλείστα κακοποιῶσιν.

²⁷⁸ Neben *κακοποιεῖν* habe ich das Vorkommen der folgenden paradigmatischen Alternativen in den neutestamentlichen Schriften geprüft: (τὸ) κακὸν ποιεῖν, (τὸ) κακὸν/φάλλον πράσσειν und (τὸ) κακὸν (κατ)εργάζεσθαι.

²⁷⁹ So nur im 1. Petrusbrief 3,17 (κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας) und im 3. Johannesbrief 11 (ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἐώρακεν τὸν θεόν).

(*kakopoiēsai*) betrifft, aber was ›gut handeln‹ (*kalós poiēsai*) ist, haben sie nicht erkannt.«²⁸⁰

b) Andererseits hätte Markus beide Opponenten analog mit einem Objekt konstruieren können in der Weise, wie Paulus einen Gegensatz formuliert:

»Denn nicht, was ich will, tue ich: Gutes (*agathón*). Sondern was ich nicht will: Schlechtes (*kakón*), das mache ich.«²⁸¹

Eine solche Konstruktion ist Markus bekannt. Im Verfahren gegen Jesus fragt Pilatus die Leute: »Was hat er denn Schlechtes (*kakón*) getan?«²⁸² Aber in unserer Perikope hat Markus diese Formulierung nicht gebraucht.

c) Ich sehe wenig Anhalt, mit der Verwendung der einen oder der anderen Formulierung eine generell bestimmbare Bedeutungsdivergenz zu verbinden. Nachdenklich stimmt allein, dass Markus entgegen der Usanz in der frühchristlichen Literatur die Opposition nicht analog formuliert. Die Asymmetrie der Alternative gibt Anlass zu fragen, ob die Differenz für das Verständnis der Frage Jesu eine Rolle spielt.

Was ist am Sabbat zu tun angesichts eines Menschen mit einer verkümmerten Hand? Mit der Absicht einer Anklage ist vorausgesetzt: Es ist nicht erlaubt, ihn am Sabbat gesund zu machen. Denn es ist nicht erlaubt, am Sabbat eine Arbeit zu tun. Aber ist es am Sabbat erlaubt, *Gutes zu tun*? Die Frage Jesu orientiert die Beurteilung des Handelns an einer Vorstellung, die anstelle des am Sabbat Verbotenen den Anspruch des schlechthin Gebotenen fokussiert. Unter welchen Umständen wäre es nicht erlaubt, Gutes zu tun? Was wäre, wenn man die heilsame Handlung nicht unter dem Gesichtspunkt beobachtete, dass einer eine Arbeit tut, die eine Anklage begründen kann, sondern unter dem Gesichtspunkt, dass er etwas Gutes tut, indem er dem Menschen seine Handlungsfähigkeit wiedergibt?

Was lässt sich als Entgegensetzung verstehen: Gutes zu tun oder ...? Die formale Differenz der griechischen Opposition braucht nicht notwendig eine semantische Unterscheidung zu begründen. Nach den Möglichkeiten des Wortgebrauchs wäre nicht ausgeschlossen, *kakopoiēin* in einer Bedeutung aufzufassen, in der ein Objekt das Verb ergänzt: ... oder ist es am Sabbat erlaubt, *Slechtes zu tun*? Worauf wäre dieser Gegensatz in der Ausgangslage der Erzählung zu beziehen? Man hat so verstanden: Schlecht beziehungsweise böse ist das, was die anderen tun, nämlich »die Belauerung des Heilenden, die Verhinderung der Heilung« – das kann nicht das Ziel

²⁸⁰ LXX Jeremiah 4,22: διότι οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ᾔδεισαν, υἱοὶ ἄφρονές εἰσιν καὶ οὐ συνετοί· σοφοὶ εἰσιν τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλῶς ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν. Vergleiche LXX Leviticus 5,4 (κακοποιῆσαι ἢ καλῶς ποιῆσαι).

²⁸¹ Römer 7,19: οὐ γάρ, ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ, ὃ οὐ θέλω, κακόν, τοῦτο πράσσω.

²⁸² Markus 15,14: τί γὰρ ἐποίησεν κακόν;

des Sabbats sein!²⁸³ Eine solche Deutung will allerdings nicht passen zur Erwartung der Beobachtenden, wie die Erzählung sie darstellt. Man ist überhaupt nicht an der Verhinderung der Heilung interessiert, sondern am Vollzug der Handlung, weil dies eine Anklage begründen kann. Von einer schlechten Absicht der Beobachtenden könnte allenfalls die Rede sein, nicht aber, dass sie Schlechtes tun. Vor allem aber hat diese Deutung zur Konsequenz, dass die Frage Jesu keine Handlungsalternative zur Debatte stellen würde. Nach diesem Verständnis wäre die Opposition eine Anspielung auf den Konflikt zwischen verschiedenen *Handelnden*, wobei der eine mit der Heilung Gutes tut, die anderen dagegen Schlechtes tun.²⁸⁴ Wenn aber die Frage Jesu in der Sache zur Diskussion stellt, was am Sabbat erlaubt ist, dann sind es verschiedene *Handlungsmöglichkeiten*, die einander gegenüberstehen.

Als entgegengesetzte Handlungsmöglichkeit bleibt für Jesus allein die Alternative: nicht gesund zu machen, am Sabbat keine Arbeit zu tun. Das wäre nicht das, was die Beobachtenden erwarten, aber in ihren Augen wäre es jedenfalls ein rechtmäßiges und in diesem Sinn gutes Handeln.²⁸⁵ Aber in der Entgegensetzung der Frage Jesu trägt die Alternative den Sinn: Gutes *nicht* zu tun. Was ist dann zu verstehen, wenn das bezeichnet wird als *kakopoieîn*? Zu denken gibt, dass die Alternative von Jesus überhaupt als eine *Handlung* bezeichnet wird. In der Ausgangslage der Erzählung besteht die Alternative ja gerade darin, etwas *nicht* zu tun. Wenn die Zuschreibung treffend verstanden ist, impliziert die Frage Jesu eine Einsicht in die Entscheidungssituation sozialen Handelns. Vor die Alternative gestellt, einem Menschen gegenüber so oder anders zu handeln, gibt es die Möglichkeit, etwas nicht zu tun, aber es ist unmöglich, nicht zu handeln. Auch eine Handlung, die mit Bedacht nicht vollzogen wird, ist eine Handlung, für die einer sich entscheidet und die den anderen betrifft. Unter dem Gesichtspunkt der moralischen Erwägung der Alternative können wir im gegebenen Zusammenhang verstehen: Nicht gesund machen heißt *schlecht handeln* – nicht deshalb, weil etwas Schlechtes getan würde, sondern weil das Gute nicht getan wird.²⁸⁶

²⁸³ So erklärt HORST BALZ s.v. κακοποιέω: »grundsätzlich synon. mit κακὸν ποιεῖω/πράσσω« (EWNT 2, 586).

²⁸⁴ Ähnlich hat schon RUDOLF PESCH die Opposition der Frage auf die Kontrahenten verteilt: »Jesus, der den Kranken heilt, tut das Gute [...]; die Gegner, die auf seinen Tod sinnen (VV 2. 6), tun das Böse« (1, 1976/89, 192).

²⁸⁵ In anderem Zusammenhang lässt sich die Aufforderung, das Gute zu tun, durchaus in Übereinstimmung mit rechtmäßigem Handeln verstehen: »Willst du ohne Furcht sein vor der Staatsgewalt: Tue das Gute (τὸ ἀγαθὸν ποίει), und du wirst von ihr Anerkennung erhalten« (Röm. 13,3).

²⁸⁶ »Wo Gutes getan werden sollte, gibt es«, nach der Auslegung EDUARD SCHWEIZERS »kein Recht für eine Gesetzmäßigkeit, die vor lauter Korrektheit das Gute versäumt, also böse handelt« (1967/78, 36–37). PAUL LAMARCHE kommentiert: *en effet, s'abstenir d'agir, c'est agir négativement* (1996, 116).

Das Verständnis der moralischen Zuschreibungen findet eine Bestätigung in der parallelen Gegenüberstellung. Aus der Sicht der Beobachtenden könnten die Referenzen zunächst auch ganz anders verstanden werden: Gut handeln würde als rechtmäßiges Handeln bezeichnen, am Sabbat keine Arbeit zu tun und also den Menschen nicht gesund zu machen.²⁸⁷ Eine solche Ansicht wird unmöglich mit der parallelen Gegenüberstellung. Gutes zu tun, dem entspricht *Leben zu retten*, schlecht zu handeln, dem entspricht *zu töten*. Die Alternative der moralischen Zuschreibungen ist nicht gesetzlich orientiert als Gegensatz von rechtmäßigem und unrechtmäßigem Handeln, sondern sie ist am Leben eines Menschen orientiert. Damit wird allerdings die Entscheidungssituation grundsätzlich zugespitzt: Es geht nicht bloß um eine verkümmerte Hand, sondern um die Lebendigkeit dieses Menschen. Ist es am Sabbat erlaubt, etwas zu tun zugunsten eines versehrten Lebens, oder ist es erlaubt, das nicht zu tun – in letzter Konsequenz das Leben preiszugeben? Es wäre befremdlich, in dieser Alternative die Möglichkeit einer relativierenden Abwägung zu sehen: Darf man am Sabbat »nicht *lieber* eine Seele retten, als sie töten?«²⁸⁸ Die Schärfe des Gegensatzes lässt keinen Raum für Erwägungen, was eher erlaubt sei, es gibt nur ein Entweder-oder: Wer dem Leben *nicht* dient, der dient dem Tod.²⁸⁹

Die Interpretation, in der asymmetrischen Formulierung eine für das Verständnis der Frage relevante Unterscheidung zu sehen, findet eine anregende Korrespondenz in zwei älteren Handschriften, die mit ihren Lesarten zwei Deutungen überliefern. Der Codex Freerianus bietet als erste Alternative: »Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder *nicht*?«²⁹⁰ Während der erste Opponent dem Text des Codex Sinaiticus entspricht, wird der zweite Opponent einfach durch die Verneinung des ersten ersetzt. Hier ist einerseits deutlich die Opposition nicht in der Gegenüberstellung verschiedener Handelnder, sondern verschiedener Handlungsmöglichkeiten gesehen: Die Alternative wäre, Gutes *nicht* zu tun. Andererseits wird die Widerständigkeit der ursprünglichen Zuschreibung geglättet, indem die Bestimmung dieser Möglichkeit als schlechtes *Handeln* vielleicht nicht verstanden ist, auf jeden Fall aber von der moralischen Qualifizierung als *schlechtes* Handeln abgesehen wird. Wieder anders bietet der Codex Bezae Cantabrigiensis denselben Text, wie er durch den Sinaiticus überliefert ist, mit der kleinen Ergänzung, dass er die Asymmetrie der Opposition deutlicher herausstellt: »Ist es am Sabbat erlaubt, *etwas* Gutes zu tun oder schlecht zu handeln?«²⁹¹

²⁸⁷ Vergleiche die Formulierung Römer 13,3 (Anm. 285), wobei im Zusammenhang der markinischen Erzählung die Lesart ἀγαθοποιῆσαι der Perspektive der Beobachtenden eher entgegenkäme.

²⁸⁸ Die Übersetzung von JULIUS WELLHAUSEN (1903, 23; kursiv von mir) entspräche hier der Lesart des D-Textes: ψυχὴν σώσαι μᾶλλον ἢ ἀποκτείνειν;

²⁸⁹ In Anlehnung an WOLFGANG SCHRAGE (1982, 73).

²⁹⁰ Markus 3,4 W: ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ οὐ (cf. Lk. 14,3, oben Anm. 205).

²⁹¹ Markus 3,4 D: ἔξεστιν ἐν τοῖς σάββασιν τι ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι;

4.2.6 Die Empörung Jesu

Nach der Frage Jesu richtet die Erzählung – anders als in den bisherigen Gesprächen – ihr Interesse darauf, wie die Kontrahenten reagieren. Die meisten deutschen Übersetzungen haben unisono formuliert: Die Angesprochenen *schwiegen*.²⁹² Wie aber wäre ihr Schweigen zu verstehen? Widersetzen sie sich dem Anspruch, der ihnen in der Frage begegnet, ohne gegen Jesus selbst etwas vorbringen zu können?²⁹³ Oder sagen sie deshalb nichts, weil sie Jesus nur Recht geben müssten?²⁹⁴ Oder bleiben sie stumm, da sie von vornherein auf eine Anklage aus sind?²⁹⁵ Markus kann in einer Auseinandersetzung durchaus zur Sprache bringen, welche Gedanken die Kontrahenten nach einer Frage Jesu bewegen. Sie erwägen dies und sie erwägen das, und da sie keinen Ausweg finden, sagen sie bloß: »Wir wissen es nicht.«²⁹⁶ Davon ist in dieser Episode nichts gesagt. Das Schweigen der Umstehenden wird erwähnt, ohne auf ihre Gedanken einzugehen. Eine Deutung wird in der Erzählung allein durch das Verhalten Jesu reflektiert, der leidenschaftlich reagiert. Wie er sich nach den Angesprochenen umsieht, wird in einer Weise vorgestellt, die seine Regung und Empfindung zum Ausdruck bringt und so aus seiner Sicht das Schweigen interpretiert.

In der Wiedergabe der Bedeutung des ersten Affektes stimmen die Übersetzungen überein: Jesus blickt *mit Zorn*, *zornig* oder *voll Zorn* in die Runde.²⁹⁷ Wie für uns das deutsche Wort kann *orgē* als Ausdruck menschlicher Emotion schon in der späteren frühchristlichen Literatur eine negative Einschätzung erfahren. Der Mensch sei nicht schnell zum Zorn bereit: »Denn eines Mannes Zorn vollzieht nicht Gottes Gerechtigkeit.«²⁹⁸ Vielleicht ist es vor diesem Hintergrund zu sehen, dass Lukas an der Stelle nicht bloß stilistisch glättet, sondern jeglichen Affekt aus der markinischen Erzählung eliminiert. Aber neben der emotionalen Intensität, die mit dem griechischen Ausdruck zweifellos gegeben ist, lässt der Zusammenhang auch den Aspekt

²⁹² Die Lutherbibel verdeutlicht »schwiegen still«, wogegen die Gute Nachricht ohne Not vom griechischen Text Abschied nimmt: »Er bekam keine Antwort.«

²⁹³ So deutet JOACHIM GNILKA (1, 1978, 128).

²⁹⁴ So deutet DIETER LÜHRMANN (1987, 66).

²⁹⁵ So deutet RUDOLF PESCH (1, 1976/89, 193).

²⁹⁶ Markus 11,31–33: καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν· [...]; ἀλλὰ εἴπωμεν· [...] καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν· οὐκ οἶδαμεν.

²⁹⁷ Neben die herkömmliche wörtliche Wiedergabe *mit Zorn* tritt in neueren Versionen die Verdeutschung *zornig* (Wilckens, Luther 1975, Gute Nachricht 1997), *voll Zorn* (Stier, Gute Nachricht 1971, Einheitsübersetzung, Neue Genfer) oder *voller Zorn* (Zürcher 1996).

²⁹⁸ Jakobus 1,19–20: ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος [...] βραδὺς εἰς ὀργήν· ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. Zur negativen Beurteilung menschlichen Zorns vergleiche GUSTAV STÄHLIN (ThWNT 5, 419–422), WILHELM PESCH (EWNT 2, 1294) und DWb 16, 95–96.

der Empörung verstehen – vergleichbar dem Zornigwerden, mit dem sich ein König über unrechtes Handeln empört.²⁹⁹

Was die Bedeutung des zweiten Affektes betrifft, zeigen die Übersetzungen eine weitgehende Übereinstimmung im semantischen Feld. Jesus ist *betrübt*, *traurig*, *bekümmert*, *tiefbetrübt* oder *voll Trauer*.³⁰⁰ Eine solche Wiedergabe setzt voraus, dass im Partizip *syl-lupímenos* das Präverb nicht eine eigene Bedeutung trägt, sondern lediglich die Bedeutung des Verbs intensiviert.³⁰¹ Bedenklich an dieser Annahme ist, dass sich in griechischer Literatur ein Wortgebrauch mit dieser Bedeutung nicht belegen lässt. Wo das zusammengesetzte Verb verwendet ist, erscheint die Bedeutung des Präverbs unter dem Aspekt der Anteilnahme.³⁰² Wenn etwa jemand durch eine ungerechte Behandlung invalid wird, kann man im persönlichen Gespräch dahin kommen, »das Leid zu bedauern (*syllypeímenoi*)«. ³⁰³ Nach der Septuaginta klagt Jesaja mit ähnlichem Wortgebrauch über das Schicksal Jerusalems: »Wer wird dich bedauern (*syllypethésetai*)? ... Wer wird dich trösten?«³⁰⁴ Da die frühchristliche Literatur das zusammengesetzte Verb sonst nicht mehr verwendet, legt die methodische Vorsicht nahe, ein Verständnis nach der üblichen Wortbedeutung zu suchen.³⁰⁵ Dazu besteht umso mehr Anlass, als Markus eine Wortbildung kennt, in der eine andere Präposition die Bedeutung desselben Stammmorphems intensiviert: »Übertraurig (*perí-lypos*) ist meine Seele bis zum Tod«, sagt Jesus mit Worten des Psalters in Erwartung seiner Passion.³⁰⁶ Die vergleichenden Beobachtungen des Wortgebrauchs

²⁹⁹ Während bei Markus das Morphem ὀργ- nicht weiter erscheint, können die Gleichnisse Jesu eine zornige Empörung illustrieren, die an unrechtem Handeln Anstoß nimmt (ὀργίζεσθαι Mt. 18,34; 22,7; Lk. 14,21). Im 3. Makkabäerbuch droht der König den Freunden »in Tränen voll Zorn mit den Worten: ›Ihr herrscht neben dem König und habt Tyrannen an Grausamkeit überboten‹« (δακρύσας μετ' ὀργῆς τοῖς φίλοις διηπειλεῖτο λέγων· παραβασιλεύετε καὶ τυράννους ὑπερβεβήκατε ὁμότητι 3 Makk. 6,23–24).

³⁰⁰ Neben der üblichsten Wiedergabe *betrübt* (Mentel, Luther, Piscator, Zürcher 1860–1996, Bollow, Wilckens) übersetzen andere *traurig* (Zürcher 1531–97, Gute Nachricht), *bekümmert* (Zürcher 1629–1817, Luther 1975), *tiefbetrübt* (Dietzfelbinger, Neue Genfer) oder *voll Trauer* (Stier, Einheitsübersetzung).

³⁰¹ So schon RUDOLF BULTMANN: »Da die Gegner ja keine λύπη haben, scheint συλλυπούμενος nur verstärktes λυπούμενος zu sein.« (ThWNT 4, 325.) Ähnlich BAUER-ALAND s.v. συλλυπέω: In Markus 3,5 »hat die Präposition gewiß nur den Zweck der Verstärkung des einfachen Verbums *tief betrübt*«.

³⁰² Vergleiche s.v. συλλυπέω bei PAPE (Passiv *sich mit betrüben*, *Mitleid empfinden*) und LSJ (Passive *share in grief*, *sympathize* or *condole*).

³⁰³ Herodotos 9,94,1: κατέβαινον συλλυπεύμενοι τῷ πάθει.

³⁰⁴ LXX Jesaja 51,19: τίς σοι συλλυπηθήσεται; [...] τίς σε παρακαλέσει; Vergleiche LXX Psalm 68,21 (MT Ps. 69,21): καὶ ὑπέμεινα συλλυπούμενον, καὶ οὐχ ὑπήρξεν|καὶ παρακαλοῦντας, καὶ οὐχ εὖρον.

³⁰⁵ Vergleiche die Notiz FRIEDRICH SCHLEIERMACHERS: »Je weniger man noch der Bedeutung sicher ist um desto strenger muß man sich im gegebenen Gebrauch halten« (1805, 14; HK 47).

³⁰⁶ Markus 14,34: περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου (cf. LXX Psalm 41,6.12; 42,5 [MT Ps. 42,6.12; 43,5]). Vergleiche Markus 6,26: περίλυπος γένόμενος ὁ βασιλεύς.

begründen die Überzeugung, den besagten Affekt Jesu in unserer Perikope unter dem Aspekt der Anteilnahme zu verstehen. Unsicher bin ich allerdings, ob eine deutsche Wiedergabe das hinreichend zum Ausdruck bringen kann. Es soll ja nicht die Betrübnis Jesu abgeschwächt, sondern es soll verstanden werden, dass er mit seiner Trauer Anteil nimmt: »voll Bedauern ...«.

Was bedauert Jesus? Die Schwierigkeiten einer Deutung und das Dilemma einer Wiedergabe spiegeln sich in den unablässigen Revisionsbemühungen der Zürcher Übersetzung:

- (a) »was traurig ab jren *verstarreten hertzen*« (Zürcher 1531; nach Luther 1522)
- (b) »was traurig über die *blindheit jres hertzens*« (Zürcher 1539–40; wie Mentel)
- (c) »bekümberet von wegen der *verherbung jhres hertzens*« (NT 1629; wie Piscator)
- (d) »betrübt wegen der *Verstocktheit ihres Herzens*« (Zürcher 1860; vgl. Luther 1530)

Die Probleme der Deutung und Übersetzung hängen in besonderer Weise an der kulturgeschichtlichen Bedingtheit der konventionellen Metapher. Mit dem *Herzen* verbinden wir besonders Vorstellungen des Gefühls, zum Beispiel der Zuneigung und der Barmherzigkeit. *Hartherzig* ist für uns ein Mensch, wenn er kein Mitgefühl empfindet, wenn er vom Leid anderer nicht berührt wird.³⁰⁷ In diesem Sinn hat man auch die Empörung Jesu ausgelegt: Entscheidend sei »der Zorn Jesu über die Verhärtung (so wörtlich) des Herzens, die Abgestumpftheit, die sich von der Not nicht mehr bewegen läßt«. ³⁰⁸ Dass die Hartherzigkeit eigentlich von Jesus bedauert wird, hat auch zu einer spiegelbildlichen Deutung geführt: Während die Beobachtenden sich vom Leid nicht bewegen ließen, habe Jesus »Mitleid (mit dem Kranken) wegen der Verstocktheit ihres Herzens«. ³⁰⁹ Eine solche Deutung orientiert sich am Motiv einer Heilungsgeschichte, wie Markus sie auch erzählt. Als ein Aussätziger kommt und bittet: »Wenn du willst, kannst du mich rein machen«, heißt es von Jesus: »Und von Mitleid bewegt (*splanchnistheís*) fasste er mit der ausgestreckten Hand nach ihm und sagt zu ihm: ›Ich will es, werde rein!‹« ³¹⁰ Der Vergleich verdeutlicht allerdings, dass eine entsprechende heilungsgeschichtliche Deutung zur Auseinandersetzung in der Synagoge nicht passt.

- a) Jesus reagiert nicht auf die Bitte eines Kranken, sondern auf das Schweigen der Beobachtenden. Sie wären die Gesprächspartner, nach denen er sich umsieht.
- b) Der Affekt ist nicht mit einem Partizip jenes Verbs beschrieben, mit dem Markus das Mitleid Jesu gegenüber einem Kranken oder einer Menge von Leuten zum Aus-

³⁰⁷ So DUWb s.v. *hartherzig*.

³⁰⁸ EDUARD SCHWEIZER (1967/78, 37).

³⁰⁹ GERHARD SCHNEIDER (EWNT 3, 683). Ähnlich verstand schon der Codex Corbeien-sis (ff²): *contristatus est super illum et emortua illorum corda*.

³¹⁰ Markus 1,41: καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ· θέλω, καθάρισθαι.

druck bringt. Vor allem gibt die Syntaktik keinen Anhalt, das Bedauern Jesu auf den Menschen und seine Befindlichkeit zu beziehen.³¹¹

c) Das, worauf der Affekt sich bezieht, ist das ›Herz‹ (*kardia*) der schweigenden Beobachter. Und deren Befindlichkeit dürfen wir nicht unbesehen nach deutschem Sprachgefühl als Unbarmherzigkeit und Mitleidlosigkeit verstehen.

Bei der ersten Erwähnung in einer markinischen Episode wird *kardia* als Benennung jenes Organs eingeführt, das als Sitz des Verstandes und als Ort der Überlegungen erscheint: Die Schriftkundigen »machten sich Gedanken in ihren Herzen«. ³¹² Wie ein derart intellektuelles Bild vom Herzen konventionell verankert ist, illustriert Philon mit einer allegorischen Notiz. Wenn Mose davon spreche, dass das Gesetz nicht in der Ferne zu suchen, sondern dem Menschen nahe ist »in deinem Mund, in deinem Herzen und in deinen Händen«, sei damit bildhaft bedeutsam hingewiesen auf »Reden, Entschlüsse, Taten«. ³¹³ Im Blick auf moralische Überlegungen wäre das Herz demnach der Ort der vernünftigen Erwägung und Entscheidung, Gutes zu tun oder schlecht zu handeln, Leben zu retten oder zu töten. Im Zusammenhang einer von Markus vorgestellten Rede Jesu kann das Herz geradezu für die moralische Instanz des Menschen stehen:

»Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen kommen die schlechten Gedanken – Hurereien, Diebereien, Morde, Ehebrüche, Begehrlichkeiten, Bosheiten, Betrug, Zügellosigkeit, scheeler Blick, Lästerung, Überheblichkeit, Unbesonnenheit.« ³¹⁴

Die merkwürdige Auflistung von Schlechtigkeiten, die dem Herzen entspringen, endet mit der Unbesonnenheit (*aphrosýne*): Ohne Besinnung zu handeln, wird als moralisch verwerflich angesehen. ³¹⁵

Es ist das Vermögen des Menschen, sich zu besinnen und seinen Verstand zu gebrauchen, das mit jenem Bild zusammenhängt, das den Zustand des Herzens nicht bloß der schweigenden Beobachter, sondern – im Fortgang der Erzählung – auch der Jünger charakterisiert. Nachdem schon zweimal eine wundersame Brotvermehrung

³¹¹ Vergleiche dagegen das Syntagma *σπλαγχνίζεσθαι ἐπὶ* in Markus 6,34 (*ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς*), 8,2 (*σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον*) und 9,22 (*σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς*).

³¹² Markus 2,6: *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (cf. Mk. 2,8).

³¹³ Philon, *Quod omnis probus liber sit* 68 (zitiert *Dtn. 30,14*): *καθάπερ καὶ ὁ σοφὸς τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης φησὶν· ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου, αἰνιττόμενος διὰ συμβόλων λόγους, βουλὰς, πράξεις.*

³¹⁴ Markus 7,21–22: *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη.*

³¹⁵ Die positive Seite dieser Ansicht ist bei Philon reflektiert: »Es heißt nicht unzutreffend: Wer alles besonnen tut, tut alles gut« (*λέγεται τοίνυν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, ὅτι ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα prob. 59*).

rung Tausende von Leuten hat satt werden lassen, machen sich die Jünger erneut Gedanken, weil sie kein Brot haben. Und da Jesus dies bemerkt, sagt er zu ihnen:

»Was macht ihr euch Gedanken, dass ihr kein Brot habt? Begreift ihr noch nicht und versteht ihr nicht? Habt ihr ein Herz, das *pepōrōménēn* ist? Augen habt ihr, doch ihr seht nicht, und Ohren habt ihr, doch ihr hört nicht?«³¹⁶

Da die Voraussetzungen für sinnliche Wahrnehmungen gegeben wären – Augen sind da zum Sehen und Ohren sind da zum Hören – geht die Irritation von Jesus über das Nichtverstehen der Jünger auf das innere Organ der Wahrnehmung. Was ist mit eurem Verstand los? Ein Herz, das zu *verstehen* nicht in der Lage ist – mit welchem deutschen Sprachbild ließe sich das angemessen wiedergeben?

Eine Übersetzung von *pōrōsis* mit *Verhärtung* des Herzens kommt den Bildern der Versteinerung, der Verkalkung oder der Verknöcherung am nächsten, wie sie mit dem Morphem des griechischen Wortes verbunden sind.³¹⁷ Mit *pōros* werden entweder Gesteinsarten wie Tuffstein, Marmor, Kalk oder Tropfstein bezeichnet oder das Wort wird in der Medizin zur Bezeichnung von Verhärtungen, besonders bei den Knochen, verwendet. In diesem Zusammenhang kann *pōrōsis* den Prozess bezeichnen, bei dem Knochenfragmente durch den Kallus wieder zusammenwachsen.³¹⁸ Entsprechend wählen vor allem »wörtliche« Übersetzungen im Deutschen *Verhärtung ihres Herzens*.³¹⁹ Eine solche annähernd wortgetreue Wiedergabe bleibt in zwei Hinsichten ambivalent. Einerseits spricht der markinische Jesus mit einem anderen Wort von »Hartherzigkeit« (*sklērokardia*), wo er eine Gesinnung kritisiert, die sich dem widersetzt, was Gott eigentlich will.³²⁰ Andererseits nähert sich die Wiedergabe unserem deutschen Bild der Hartherzigkeit, das beim Konflikt in der Synagoge zu anderen Assoziationen verleitet, als es der markinische Wortgebrauch nahe legt. Denn bezüglich der Jünger irritiert Jesus nicht, dass sie unbarmherzig wären, sondern dass sie nicht verstehen. Und gegenüber den schweigenden Beobachtern bedauert Jesus nicht, dass sie kein Mitleid zeigen, sondern dass sie nicht verstehen, was am Sabbat erlaubt ist zu tun.³²¹

³¹⁶ Markus 8,17–18: τί διαλογίζεσθε [ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν D et al.], ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὅτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε (cf. LXX Jer. 5,21; Ez. 12,2); Vergleiche schon den Erzählkommentar in Markus 6,52: οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.

³¹⁷ Siehe PAPE und LSJ s.v. *πῶρος*, *πώρωω*.

³¹⁸ Siehe PAPE und LSJ s.v. *πώρωσις*.

³¹⁹ Bollow, Dietzfelbinger und die Probefassung der Einheitsübersetzung (1972). MARIUS REISER (2001, 42) übersetzt für *καρδία πεπωρωμένη* »verkalktes Herz« (Mk. 6,52; 8,17).

³²⁰ Markus 10,5: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν [sc. Μωϋσῆς] ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.

³²¹ Die Gute Nachricht sucht sowohl die Unverständigkeit wie die Unbarmherzigkeit in deutsche Bilder zu fassen: »weil sie so engstirnig und hartherzig waren«.

Nachdem die Lutherbibel schon 1530 von ihrem *verstockten hertzen* spricht und die Zürcher Bibel seit 1860 *Verstocktheit ihres Herzens* setzt, finden diese Wiedergaben in zeitgenössischen Übersetzungen immer wieder Resonanz.³²² Aber auch mit diesem deutschen Wortfeld sind Assoziationen verbunden, die seine Angemessenheit in Frage stellen. Anstoß erregt *Verstocktheit* als »eines der Verachtungsworte aus dem Wortschatz der christlichen Judenfeinde«.³²³ Nun ist im Markustext zu beobachten, dass Jesus eine entsprechende Befindlichkeit des Herzens eben nicht bloß gegenüber den schweigenden Beobachtern bedauert, sondern auch gegenüber seinen eigenen Jüngern moniert: »Ist euer Herz verstockt?« (Mk. 8,17, Zürcher 1996). In derselben Weise hat der Erzähler selbst schon das Unverständnis der Jünger kommentiert: »Denn sie waren nicht zur Einsicht gekommen bei den Broten, sondern ihr Herz war verstockt« (Mk. 6,52, Zürcher 1996). Im Zusammenhang der markinischen Erzählung kann hier von einer antijudaistischen Gesinnung nicht die Rede sein. Wenn eine Auslegung im Blick auf die *Verstockung* der Jünger gleichwohl zum Schluss kommt, dass »deren Unverstand als Rückfall ins Jüdische erscheint«, hat das keinen Anhalt am Markustext.³²⁴ Allerdings illustriert diese Schlussfolgerung eine Wertung des deutschen Wortverbandes, die zur Vorsicht mahnt. In der Auslegungsgeschichte biblischer Texte gibt es ein Deutungsschema, das »die verstockung des Juedischen volcks ynn yhrem unglauben« mit dem Glauben der Christen kontrastiert.³²⁵ Andererseits blieb der Wortverband in der Sprachgeschichte keineswegs auf solche Zusammenhänge beschränkt. Ein junger Mensch erzählt von seiner Schulzeit, wie er außerstande war, trotz harter Züchtigungen eine Träne zu vergießen:

»Als daher der Schulmeister sah, daß ich nur erstaunt nach meinem Kopfe langte, ohne zu weinen, fiel er noch einmal über mich her, um mir den vermeintlichen Trotz und die Verstocktheit gründlich auszutreiben.«³²⁶

Da das Beispiel in deutscher Literaturgeschichte nicht allein dasteht, ist der Gebrauch jedenfalls nicht auf antijudaistische Konnotationen fixiert. Zugleich aber ist exemplarisch angedeutet, dass der deutsche Wortverband in Zusammenhängen verwen-

³²² *Verstocktheit ihres Herzens* übersetzt Wilckens. Die Endfassung der Einheitsübersetzung (1978) und die Neue Genfer setzen *verstocktes Herz*.

³²³ Der Zürcher Übersetzung 1996 wird hiermit vorgeworfen, »platt traditionellen Antijudaismus« zu kolportieren (so BRAUNSCHWEIG 1997, 9).

³²⁴ Gegen KARL LUDWIG SCHMIDT und MARTIN ANTON SCHMIDT, für die nach Markus 6,52 und 8,17 »die Jünger also in einer Linie mit den Juden erscheinen«: Sie sind nicht frei von der Gefahr, »in die Haltung des Volkes zurückzufallen, das seinen Messias verkennt und verwirft« (ThWNT 5, 1027. 1029).

³²⁵ Siehe LUTHERS Auslegung zu Sacharja 5,10–11 (1527; WA 23, 578).

³²⁶ Heinrich Lee in Gottfried Kellers »Der grüne Heinrich« (1854,1,5; 1879,1,3).

det wird, die an »weigerung«, »eigensinn und trotz«, an den Zustand eines »stör-rischen gemüths« und einer »vorsätzlichen unempfindlichkeit« denken lassen.³²⁷ Eine entsprechende Übersetzung beim Konflikt in der Synagoge dürfte zu ähnlichen Vorstellungen führen: Vorsätzlich unempfindlich wären die verstockten Beobachter, die eben nicht verstehen *wollen*, weil sie auf eine Anklage aus sind. Wäre so auch die griechische Metapher der markinischen Erzählung zu verstehen?

Für die Prüfung der Frage einer vorsätzlichen Verweigerung müssen wir zunächst eine Bedeutungsdivergenz im verbalen Gebrauch zur Kenntnis nehmen. Eine deutsche Predigt kommt an der Beispielgeschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus zum Schluss: »dißer reychen man [...] blendet sich selbs mit viel guotten wercken seyns Phariseischen lebens unnd *verstockt sich selb* also, biß das da keyn lere, vermanen, drewen noch verheyssen hilfft.«³²⁸ Mit einer ähnlichen Formulierung kann ein deutscher Dichter von sich schreiben: »ich verstocke mein Herz nicht«.³²⁹ Eine vergleichbare Vorstellung einer *Selbstverstockung* ist in frühchristlicher Literatur mit einem Verb formuliert, das mit jener »Hartherzigkeit« (*sklērokardia*) des markinischen Jesuswortes zusammenhängt, die sich dem Willen Gottes widersetzt: »Heute, wenn ihr seine Stimme hört, »verhärtet« (*sklērynēte*) nicht eure Herzen«, zitiert der Hebräerbrief gleich dreimal den griechischen Psalter.³³⁰ Luther übersetzt: »verstockt ewre hertzen nicht« (Heb. 3,8, 1545). Das Verb *sklērynein* steht hier im Zusammenhang der Erinnerung an einen eigensinnigen Willen, der sich gegen Gott auflehnt: »verstockt ewre hertzen nicht/Als geschach/in der verbitterung/am tage der versuchung/in der Wuesten/da mich ewer Veter versuchten« (Heb. 3,8–9, Luther 1545). Im Gegensatz dazu wird mit *pōrin* in frühchristlicher Literatur nie eine selbstbezügliche Vorstellung verbalisiert. Paulus formuliert ein Nicht-Begreifen-Können im Passiv: »ihre Gedanken sind »versteinert« worden (*epōrōthē*)«.³³¹ Luther übersetzt: »jre sinne sind verstocket« (2 Kor. 3,14, 1545). Und ebenso: »Die andern sind verstockt« (Röm. 11,7, 1545). Die passive Formulierung der paulinischen Rede ist indessen von erheblicher Brisanz, indem Paulus mit einem Schriftzitat den eigentlichen Urheber anführt: »Die übrigen sind »versteinert« wor-

³²⁷ So DWb 12/1 s. v. *Verstocktheit* und *Verstockung*.

³²⁸ LUTHER, Sermon von dem reichen Mann und dem armen Lazarus, 22. Juni 1522 (1523; WA 10/3, 182, 9–12; kursiv von mir).

³²⁹ Goethe, Brief vom 6. Januar 1787 (zit. PAUL 1985). Das Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache verzeichnet neben dem Partizip Perfekt nur noch den reflexiven Gebrauch s. v. *verstocken*: »gehoben veraltend *halsstarrig werden*: aus Angst vor seinem Vater hatte der Junge sich verstockt« (WdG 6, 4125).

³³⁰ Hebräer 3,7–8 = 3,15 = 4,7 zitiert LXX Psalm 94,7–8 (MT Ps. 95,7–8): σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν. Die Bedeutung des griechischen Verbs entspricht der des hebräischen (*qschh*): »Verhärtet nimmer euer Herz« (Ps. 95,8, Buber).

³³¹ 2. Korinther 3,14: ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν.

den (*epōrōthēsan*), wie geschrieben steht: »Gott gab ihnen einen Wirrgeist«.³³² Noch direkter führt Johannes mit der Übertragung eines Jesajawortes ein Nicht-Glauben-Können auf Gott selbst zurück: »er hat ihr Herz »versteinert« (*epōrōsen*)«, oder wie Luther übersetzt, »jr Hertz verstocket« (1545).³³³ Von einer theologisch derart brisanten Urheberchaft ist in der markinischen Erzählung nichts gesagt. Auf jeden Fall aber wird das Nichtverstehen der Jünger nicht als vorsätzlich eigensinnige Handlung vorgestellt. Es wird im Kommentar des Erzählers als Gegebenheit festgestellt – »ihr Herz war »versteinert« – und Jesus sieht sich durch ihren Unverstand zur Frage provoziert: »Habt ihr ein Herz, das »versteinert« ist?«³³⁴ In diesem Bezug auf die Jünger bietet Luthers Übersetzung (1545) bemerkenswerterweise eine andere Wiedergabe: »Habt ihr noch ein verstarret Hertz in euch?«

Die Differenzen zwischen dem deutschen und dem frühchristlichen Sprachgebrauch stimmen nachdenklich im Hinblick auf eine Verwendung dieser Metapher. Zum einen bildet Luthers Verdeutschung die Grundlage für einen Wortverband, der »die verstockung des Juedischen volcks ynn yhrem unglauben« betrifft, nicht aber den Unverstand der Jünger tangiert.³³⁵ Zum andern fasst Luthers Verstockungsbegriff verschiedene Vorstellungen zusammen, die im griechischen Sprachgebrauch der frühchristlichen Literatur nach Wortwahl und Verwendungsweise unterschieden sind.³³⁶ Da der selbstbezügliche Wortgebrauch für die deutsche Begriffsgeschichte maßgeblich geworden ist, lässt sich die vermeintliche Verstocktheit jenes Schulungen nur als Ergebnis des Sich-selbst-Verstockens verstehen, als vorsätzlicher Starr-

³³² Römer 11,7–8: οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως (vgl. LXX Dtn. 29,3; Ps. 59,5 [MT Ps. 60,5]; Jes. 29,10). Vergleiche Römer 11,25: πώρωσις ἀπὸ μέρους τοῦ Ἰσραὴλ γέγονεν.

³³³ Johannes 12,40 übersetzt Jesaja 6,10: ἐπόρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν. Nach dem hebräischen Text ergeht die Aufforderung an Jesaja: »Zu verfetten ist das Herz dieses Volks« (Jes. 6,10; Buber/Rosenzweig). Matthäus 13,15 zitiert LXX Jesaja 6,10, wobei die Septuaginta mit der Bedeutung näher bei der hebräischen Vorlage bleibt (*schmn*), aber die aktiv formulierte Aufforderung durch Umwandlung in eine passiv formulierte Begründung entschärft: »Denn das Herz dieses Volkes ist »fett geworden« (ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου).

³³⁴ Partizip Perfekt Passiv in Markus 8,17 wie in Markus 6,52 (oben Anm. 316).

³³⁵ Während die Lutherbibel 1530 in Markus 3,6 die *verstockten hertzen* anstelle der *verstarreten hertzen* (1522) setzt, wird in Markus 6,52 und 8,17 *verstarret* beibehalten. An einer entsprechenden Unterscheidung ist noch in der Lutherbibel 1984 festgehalten (*verstockt* vs. *verhärtert*), wie auch die Zürcher Bibel von 1931 diese Differenz markiert (*Verstocktheit* vs. *verhärtert*). Dagegen wird von KARL LUDWIG und MARTIN ANTON SCHMIDT in einer Weise argumentiert, die ihrerseits eine antijudaistische Konnotation des Wortfeldes impliziert: Wenn Luther und andere in Markus 6,52 und 8,17 ein anderes Wort gebrauchen als *verstocken*, »die Jünger also von den Juden abrücken, so ist damit die Problematik der Verstockung nicht sachgemäß erfasst« (ThWNT 5, 1027, Anm. 2; vgl. oben Anm. 324).

³³⁶ Die Lutherbibel 1545 übersetzt mit *verstocken* und *verstockt seyn/werden*: σκληρύνειν (Röm. 9,18; Heb. 3,8.15; 4,7), σκληρύνεσθαι (Apg. 19,9), σκληρυνθῆναι (Heb. 3,13), παχυνθῆναι (Mt. 13,15; Apg. 28,27), πορῶν (Joh. 12,40) und πορωθῆναι (Röm. 11,7; 2 Kor. 3,14) – ausgenommen πεπωρωμένος (Mk. 6,52; 8,17).

sinn, der den hilflosen Lehrer zu einer zornigen Reaktion provoziert. Bei der markinischen Erzählung könnte eine entsprechende Übersetzung ähnliche Vorstellungen auslösen, wie sie die Stuttgarter Jubiläumsausgabe der Lutherbibel in einer Anmerkung notiert: »Ihre Heuchelei und ihr verstocktes Schweigen erfüllt ihn mit heiligem Zorn« (1912/37). Eine solche Bedeutung vorsätzlicher Selbstverstockung steht im Widerspruch zu theologischen Vorstellungen, wie sie bei Paulus und Johannes mit dem Gebrauch von *pōrín* und *pōrōsis* verbunden sind.³³⁷ Und sie passt überhaupt nicht zu der Vorstellung, die Markus vom Nichtverstehen der Jünger entwirft. Gewiss zeigt sich Jesus mit Anklang an prophetische Rede in aller Schärfe irritiert über ihre Unverständigkeit – aber doch nicht in dem Sinn, dass die Jünger vorsätzlich nicht begreifen wollten, sondern dass sie trotz der demonstrativen Deutlichkeit der Brotwunder noch immer nicht verstehen *können*. Dementsprechend will ich ernst nehmen, dass Jesus in unserer Perikope bei allem Zorn – den es nicht zu entschärfen gilt – auch bedauert, dass die Beobachtenden trotz der demonstrativen Deutlichkeit der moralischen Alternative nicht verstehen *können*, was am Sabbat erlaubt ist zu tun.

Was bleiben in der Konsequenz dieser Deutung für Übersetzungsmöglichkeiten? Versuchsweise ließe sich ein strikter Rückgriff auf die griechische Metapher erwägen: die *Versteinerung* oder die *Verkalkung* ihres Herzens. Indem diese Wiedergabe eine deutsche Leserschaft an die Eigentümlichkeit des originären Wortgebrauchs heranzuführen suchte, würde sie vielleicht die Bedeutung der konventionellen Metapher überzeichnen.³³⁸ Vor allem aber nähme sie in Kauf, nicht mehr verstanden zu werden.³³⁹ Die Sperrigkeit einer solchen Wiedergabe dürfte bereits bei den vorläufig präsentierten »wörtlichen« Zitaten auf Befremden gestoßen sein: »Die übrigen sind »versteintert/verkalkt« worden, wie geschrieben steht: »Gott gab ihnen einen Wirrgeist« (Röm. 11,7–8).

Das Dilemma der Übersetzung ist von Hieronymus angezeigt: »Wenn ich nach dem Wortlaut übersetze, klingt das merkwürdig. Wenn ich aber unvermeidlich ... an der Redeweise etwas ändern muß, werde ich als einer angesehen, der der Pflicht

³³⁷ Indem KARL LUDWIG und MARTIN ANTON SCHMIDT über Wortgebrauch und Textzusammenhang hinweg behaupten, dass es sich bei den verschiedenen Verwendungen »um die gleiche Sache handelt«, dass also σκληρύνω »genau in derselben Bedeutung wie πωρόω« steht, können sie im Zusammenhang von Johannes 12,40 in »der Verstockung durch Gott zugleich Selbstverstockung des ungläubigen, Gott nicht gehorchenden Menschen« sehen, wobei eben an die Mahnung des Psalmisten und des Hebräerbriefts erinnert wird, »sich nicht zu verstocken« (ThWNT 5, 1025–1032).

³³⁸ Es ist zumindest fraglich, inwiefern *native speakers* eine metaphorische Redewendung mit einer bildlichen Vorstellung verbinden (vgl. REISS 1985, 53).

³³⁹ Eine unvoreingenommene Leserin notiert zum Übersetzungsvorschlag *die Versteinerung ihres Herzens*: »Die Pharisäer vermögen kein Mitleid mehr zu empfinden.« Eine andere Leserin notiert zum Übersetzungsvorschlag *die Verkalkung ihres Herzens*: »Klingt für mich sonderbar, zu medizinisch, klingt zu sehr nach Herzinfarkt.«

des Übersetzers ausgewichen ist.«³⁴⁰ Es bleibt der Versuch, vom Bild des griechischen Wortverbandes abzurücken und auf eine deutsche Metapher zu gehen, die für uns verständlich wird:

»Was macht ihr euch Gedanken, dass ihr kein Brot habt? Begreift ihr noch nicht und versteht ihr nicht? Habt ihr ein Herz, das blind ist? Augen habt ihr, doch ihr seht nicht, und Ohren habt ihr, doch ihr hört nicht?«³⁴¹

Diese Übersetzung gibt etwas preis, nämlich die Eigentümlichkeit des Bildes vom versteinerten Herzen und seine Verschiedenheit vom Bild der Augen, die nicht sehen. Sie gibt dies preis im Bestreben, etwas von dem Sinn des Bildes zu vermitteln: Ein Herz, das blind ist, kann nicht verstehen. Entsprechend möchte ich mit der Übersetzung in unserer Perikope vermitteln, dass hier von einem Herzen die Rede ist, das nicht verstehen kann: »voll Bedauern über die Blindheit ihres Herzens«.³⁴²

Indem diese Wiedergabe das Verständnis des griechischen Textes im Deutschen in ein ganz anderes Bild überträgt, kann sie von der älteren Rezeptionsgeschichte keinen Beistand erwarten. Gleichwohl bleibt anzumerken, dass schon griechische Handschriften wie dann auch Übersetzungen immer wieder um ein Verständnis des Bildes gerungen haben, indem sie die Versteinerung des Herzens als ein Nicht-Sehen-Können zu begreifen suchten.³⁴³ Die meisten altlateinischen Versionen haben ihr Verständnis von *pōrosis* in Markus 3,5 mit *caecitas* (*Blindheit*) wiedergegeben, das dann nach der Übersetzung des Hieronymus auch im Text der Vulgata steht.³⁴⁴ Auf dieser Version basiert die Erste deutsche Bibel: »vnd wart betrübt vmb die blindheit irs hertzen« (Mentel, ca. 1466).³⁴⁵ Die Zürcher Bibel von 1539–40 geht ausdrücklich auf den griechischen Text zurück und kommt gleichwohl auf diese Übersetzung: »was traurig über die blindheit jres hertzens«.³⁴⁶ Mit einer entsprechenden Wiedergabe möchte ich zu bedenken geben, dass das Bedauern Jesu weder der Un-

³⁴⁰ Hieronymus, Epistula 57,5,7: *si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid [...] in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.*

³⁴¹ Markus 8,17–18 (oben Anm. 316).

³⁴² Ein Leser notiert zu diesem Übersetzungsvorschlag: »Die Pharisäer erkennen nicht mehr, was gut und was schlecht ist.« Eine Leserin notiert: »Sie können den tieferen Sinn des Sabbats nicht sehen.«

³⁴³ Die ältesten Handschriften lesen in Johannes 12,40: ἐπήρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν (P^{66.75} S et al.; cf. τετύρωλεν αὐτῶν τὴν καρδίαν D). In Markus 3,5 setzen erst einige mittelalterliche Handschriften πῆρωσις (17 20).

³⁴⁴ Vulg. Markus 3,5: *contristatus super caecitatem cordis eorum*. Erasmus bleibt beim gleichen Bild und betont zudem die Anteilnahme im Bedauern Jesu: *condolens super caecitate cordis eorum* (1516).

³⁴⁵ Auch bei Luther (1545) könnte die *caecitas* der Vulgata eine Rolle spielen, wenn er in Römer 11,25 und in Epheser 4,18 *Blindheit* übersetzt, wo im Griechischen πῶρωσις steht.

³⁴⁶ Die Titelei der Zürcher Bibel von 1539–40 nimmt für die Übersetzung in Anspruch: »den vrsprünglichen spraachen nach /auffß aller treüwlichst verteütschet«.

barmherzigkeit der schweigenden Beobachter gilt noch ihrer Verstocktheit, sondern ihrem Unvermögen zu verstehen, was am Sabbat erlaubt ist: Gutes zu tun oder schlecht zu handeln, Leben zu retten oder zu töten.

4.2.7 Der Ausgang

Nachdem erzählt ist, wie sehr das Schweigen der Umstehenden Jesus bewegt, wird in aller Kürze berichtet, dass er sich dem Menschen zuwendet und dass dessen Hand wiederhergestellt wird. Erst jetzt fällt der Blick auf die Pharisäer, wobei ihr Hinausgehen auch zum Ausgang der Geschichte führt:

- (a) »Vnnd die phariseer giengen hynaus / vnnd hielten als bald eynen radt mit Herodis diener / vbir yhn / wie sie yhn vmb brechten / ... « (Luther 1522)
- (b) »Da gingen die Pharisäer hinaus und fassten sogleich mit den Herodianern den Beschluss gegen ihn, ihn umzubringen.« (Zürcher 1996)

Die Gegenüberstellung der Übersetzungen weist auf Fragen der Interpretation der griechischen Erzählung hin, die unterschiedlich beantwortet werden. Treffen die Pharisäer mit den Herodianern zu einer *Beratung* zusammen, wie Luther und alle älteren Übersetzungen zu verstehen geben? Oder fassen sie gemeinsam einen *Beschluss*, wie die neue Zürcher Bibel in sinngemäßer Übereinstimmung mit den modernen Übersetzungen wiedergibt?³⁴⁷ Damit hängt die Frage zusammen: Wird beraten, *wie* Jesus umgebracht werden soll, oder wird beschlossen, *dass* er umgebracht werden soll? Indem der Ausgang die Geschichte mit der weiteren markinischen Erzählung verknüpft, werden diese Fragen auch im Blick auf die Leidensgeschichte Jesu zu bedenken sein.

Das Syntagma *syμβούλιον didónai* steht singular in der frühchristlichen Literatur. Schon die ersten Referenten der markinischen Erzählung haben die Wendung angepasst und dabei ein unterschiedliches Verständnis zum Ausdruck gebracht. Lukas betont den deliberativen Charakter der Beratung: »sie besprachen miteinander, was sie mit Jesus machen sollten.«³⁴⁸ Anders stellt Matthäus den Entschluss der Gegner

³⁴⁷ Die Gegner Jesu *fassen einen/den Beschluss* (Stier, Einheitsübersetzung, Dietzfelbinger) oder *fassen den Plan* (Neue Genfer), sie *hecken einen Anschlag aus* (Wilckens), sie *werden sich einig* (Gute Nachricht 1971) oder *beschließen miteinander* (Gute Nachricht 1997). Anders deutet Herm. Bollo die Periode in einem Sinn, der sich nicht begründen lässt: »Und die Pharisäer gingen sogleich [sic] mit den Herodianern [sic] hinaus und gaben ihnen [sic] wider ihn einen Rat ... «

³⁴⁸ Lukas 6,11: διαλάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

heraus und macht ihn zum durchgehenden Motiv seiner ganzen Erzählung: »sie fassten einen Beschluss gegen ihn«. ³⁴⁹ Eine vergleichbare Alternative zwischen Beratung und Beschluss lässt sich bei einem verwandten Syntagma beobachten, das in hellenischen Erzählungen mit zwei verschiedenen Verben realisiert wird. Bei Herodot begegnet die Wendung *bulēn didónai*, wo von einem deliberativen Prozess die Rede ist: Wie Xerxes »nachts gründlich mit sich zu Rate ging (*bulēn didús*), fand er, es sei nicht seine Sache, gegen Hellas in den Krieg zu ziehen«. ³⁵⁰ Dagegen verwendet der Historiker den Ausdruck *bulēn poieisthai*, wo er den Prozess im Blick auf eine Entscheidung fokussiert: »Aber die Eritreer kamen nicht zum Entschluss (*epoieinto bulēn*), einen Ausfall zu machen und zu kämpfen«. ³⁵¹ Es ist bemerkenswert, wie Markus die entsprechenden Verben im Spannungsbogen seiner ganzen Erzählung in einen Zusammenhang stellt:

- (a) »Und kaum waren die Pharisäer hinausgegangen, traten sie gleich mit den Herodianern in Verhandlung (*syμβούλιον edidun*) gegen ihn, ...« ³⁵²
- (b) »Und nachdem gleich am Morgen die Hohenpriester in Verhandlung mit den Ältesten und Schriftkundigen und dem ganzen Synedrium zu einem Entschluss gekommen waren (*syμβούλιον poiesantes*), führten sie Jesus in Fesseln ab und übergaben ihn Pilatus.« ³⁵³

Bei der analogen Gestaltung der Verhandlungen sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Nach der Auseinandersetzung in der Synagoge ist das Verb gewählt, das in hellenischen Erzählungen im deliberativen Zusammenhang steht, wogegen die Verhandlung in Jerusalem durch jenes Verb bestimmt ist, das im Zusammenhang einer Entscheidung verwendet wird. Zudem ist die erste Verhandlung – wie bei der lukanischen Nacherzählung – in der Betrachtung des Prozesses formuliert (Durativ), wogegen Markus bei der letzten Verhandlung – wie die matthäische Nacherzählung – deren Ergebnis fokussiert (Aorist). Diese Unterscheidungen passen zum Verlauf der markinischen Erzählung, wonach bereits in Galiläa die Exponenten der Synagoge gegen Jesus verhandeln, was aber ohne juristische Folgen bleibt. Erst in Jerusalem wird vom Synedrium der entscheidende Beschluss gefällt werden, der mit der Auslieferung schließlich zur Hinrichtung von Jesus führt.

³⁴⁹ Matthäus 12,14: *συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ* (ebenso 22,15; 27,1; cf. *συμβούλιον λαβόντες* 27,7; 28,12).

³⁵⁰ Herodot 7,12,1: *νυκτὶ δὲ βουλὴν διδοὺς πάγχυ εὗρισκέ οἱ οὐ πρήγμα εἶναι στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα* (cf. Xen. Kyr. 7,2,26; Men. epit. 252).

³⁵¹ Herodot 6,101,2: *οἱ δὲ Ἑρετριεὺς ἐπεξελθεῖν μὲν καὶ μαχέσασθαι οὐκ ἐποιεύντο βουλὴν*.

³⁵² Markus 3,6: *καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ*, [...].

³⁵³ Markus 15,1: *καὶ εὐθὺς πρὸς συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δῆσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ*.

In der Konsequenz dieser Auslegung möchte man dazu neigen, in unserer Perikope auch den Anschluss des Nebensatzes deliberativ zu fassen: Die Pharisäer verhandelten mit den Herodianern, »wie (*hópōs*) sie ihn vernichten könnten«. ³⁵⁴ Eine solche Deutung würde zwanglos an die deliberativ verstandene verbale Wendung anschließen. ³⁵⁵ Bedenken gegen dieses Verständnis sind zunächst durch sprachgeschichtliche Beobachtungen veranlasst. Nach grammatischer Auffassung wird im klassischen Griechisch eine mit *hópōs* eingeleitete Handlung des Nebensatzes als das erstrebte Objekt des vorangegangenen Verbs bezeichnet – sie bereden, *dass* sie das tun –, wobei ursprünglich *hópōs* als relatives Adverb aufgefasst worden sei: sie bereden, *wie, auf welche Weise* sie das tun. ³⁵⁶ Bei einer finalen Bestimmung des Nebensatzes kann aber der deliberative Aspekt völlig zurücktreten: »und deswegen habe ich eine Versammlung einberufen, *um* (*hópōs*) zu mahnen und zu tadeln«, ruft Perikles bei Thukydides den Athenern zu. ³⁵⁷ Im neutestamentlichen Schrifttum ist *hópōs* nach einschlägiger Beobachtung als Konjunktion auf die *finale* Bedeutung (oder die Verbindung mit Verben des Bittens) beschränkt. ³⁵⁸ Für den Markustext lässt sich diese Beschränkung nicht weiter belegen, da das Wort nur gerade an dieser Stelle verwendet wird. Immerhin illustriert eine spätere Lesart eine Verwendung, die ohne Zweifel final zu verstehen ist. Ein Vater bittet für seine sterbende Tochter Jesus um Hilfe: »... komm, leg ihr die Hände auf, *damit* (*hópōs*) sie gerettet wird und lebt.« ³⁵⁹ Während textimmanent ein syntagmatischer Vergleich des Wortgebrauchs nicht möglich ist, erscheint die Prüfung einer paradigmatischen Alternative der Wortwahl aufschlussreich. Markus wird von den Hohepriestern und Schriftkundigen in Jerusalem erzählen, dass sie nach Möglichkeiten suchen, *wie* (*pōs*) sie Jesus vernichten könnten und *wie* (*pōs*) sie mit List seiner habhaft werden und ihn töten könnten. ³⁶⁰ Ähnlich wird Markus von Judas erzählen, dass er nach einer Möglichkeit sucht, *wie* (*pōs*) er Jesus im geeigneten Moment ausliefern könnte. ³⁶¹ Wieder passt die Unterscheidung der Wortwahl zum Verlauf der ganzen markinischen Erzählung, wonach

³⁵⁴ Markus 3,6: [...] ὥπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

³⁵⁵ Entsprechend übersetzen die Erste deutsche Bibel »in welcherweys sy in verlúren« (Mentel, ca. 1466), Luther »wie sie yhn vmb brechten« (1522), ebenso die Zürcherbibel »wie sy in vmbrechtind« (1524) und Piscator »wie sie ihn vmbbraechten« (1604).

³⁵⁶ Vergleiche KÜHNER-GERTH § 552. Allerdings kann ich deren undifferenzierte Auffassung nicht teilen: »Ob man sagt: ›ich Sorge dafür, dass dies geschehe‹ oder ›wie, auf welche Weise dies geschehe‹, ist dem Sinne nach gleich.« (KÜHNER-GERTH 2, 374, Anm. 3.)

³⁵⁷ Thukydides 2, 60, 1: καὶ ἐκκλησίαν τοῦτου ἕνεκα ξυνήγαγον, ὥπως ὑπομνήσω καὶ μέμωμαι.

³⁵⁸ BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF § 369, 4 (ὥπως als Konjunktion im NT 52-mal).

³⁵⁹ Markus 5, 23 Θ: [...] ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ, ὥπως [*sic et al. pro ἵνα*] σωθῇ καὶ ζήσῃ.

³⁶⁰ Markus 11, 18: [...] ἐζήτουν, πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν. Markus 14, 1: καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.

³⁶¹ Markus 14, 11: καὶ ἐζήτει, πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.

schon in Galiläa eine Absicht der Vernichtung ins Auge gefasst wird (3,6), dann später in Jerusalem immer wieder nach konkreten Möglichkeiten gesucht wird, wie dies bewerkstelligt werden könnte (11,18; 14,1; 14,11), bis es schließlich zum entscheidenden Beschluss der Auslieferung kommt (15,1). Mit der Übersetzung möchte ich dem Rechnung tragen, dass Markus eine Geschichte erzählt, in der die Auseinandersetzung in der Synagoge zu einem Ausgang führt, der in der Leidensgeschichte Jesu eine Forsetzung finden wird: »Und kaum waren die Pharisäer hinausgegangen, traten sie gleich mit den Herodianern in Verhandlung gegen ihn, um ihn zu vernichten.«

5. Verantwortung der Angemessenheit

5.1 Übersetzen als Vermittlung

»Entweder der Uebersetzer laeßt den Schriftsteller moeglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er laeßt den Leser moeglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.«

Friedrich Schleiermacher
(1813; SW III 2, 218)

Stets ist beim Übersetzen zu verantworten, was angemessen ist: Das hängt ab vom Text, der übersetzt wird, und von den Personen – von derjenigen, die übersetzt, und von denjenigen, die die Übersetzung lesen. Der Übersetzer steht mit seiner Verantwortung in der Spannung zwischen der Hinwendung zum Text und der Hinwendung zur Leserschaft. Er steht in der Spannung zwischen der Dokumentation des Textes, dessen Deutung durch die Untersuchung seiner Sprache ermittelt wird, und der Assimilation an die Leserschaft, der die Deutung in einem Protext ihrer Sprache vermittelt wird.

5.1.1 Dokumentation

In der Hinwendung zum Text wird die Übersetzung dazu neigen, sich der Sprache des Textes zu nähern: die mit der Sprache verbundene Fremdheit des Textes zu dokumentieren und die Lesenden zum Verständnis des Textes hinzuführen. Die Frage der Angemessenheit wird sich primär an der referenziellen Hinsicht der Interpretation orientieren und daher die Korrespondenz mit dem Text fokussieren.

5.1.2 Assimilation

In der Hinwendung zur Leserschaft wird die Übersetzung dazu neigen, sich ihrer Sprache anzupassen: die mit der Sprache verbundene Fremdheit des Textes an die für die Lesenden vertraute Sprache zu assimilieren und den Text ihrem Verständnis

entgegenzuführen. Die Frage der Angemessenheit wird sich primär an der pragmatischen Hinsicht der Interpretation orientieren und daher die Voraussetzungen und Erwartungen der Lesenden fokussieren.

5.1.3 Dokumentation und Assimilation

Die Verantwortung der Angemessenheit des Übersetzens ist stets mit beiden Richtungen verbunden: mit der Hinwendung zum Text und mit der Hinwendung zur Leserschaft. Eine Hinwendung zum Text, die allein die mit der Sprache verbundene Fremdheit zu dokumentieren suchte, liefe Gefahr, die Resonanz bei den Lesenden zu verlieren anstatt sie zum Verständnis des Textes hinzuführen. Eine Hinwendung zur Leserschaft, die die mit der Sprache des Textes verbundene Fremdheit völlig zu assimilieren suchte, liefe Gefahr, die Anbindung an den Text zu verlieren anstatt diesen dem Verständnis der Lesenden entgegenzuführen. Indem jeder Übersetzer vermittelt zwischen der Sprache des Textes und der Sprache der Leserschaft, trägt er zweifache Verantwortung: dem Text gegenüber und gegenüber den Lesenden. In dieser doppelten Verpflichtung können wir die Alternative Schleiermachers im Grunde kaum als eine ausschließende annehmen, eher wohl als »ein Mittel zur Entmischung der gemischten Wirklichkeit«: Sie kann uns anregen, »die Frage nach dem Mischungsverhältnis zu stellen« sowie die Frage, »an welchen Punkten des Werks der Leser und an welchen Punkten das Original ›bewegt‹ wird«.¹

In der Übersetzungswissenschaft wird die Frage nach dem Mischungsverhältnis mit der Unterscheidung von Übersetzungstypen beantwortet, die sich zwischen den Polen des dokumentarischen und des assimilierenden Prinzips einordnen lassen: von der Interlinearversion und der ›wörtlichen‹ Übersetzung über die ›philologische‹ Übersetzung zu der ›kommunikativen‹ Übersetzung und zu der Bearbeitung.² Die Aufreihung zeigt eine idealtypische Orientierung zur Entmischung der gemischten Wirklichkeit, in der die Typen nach ihrer Tendenz wohl zu unterscheiden, mit Ausnahme der Interlinearversion aber kaum scharf gegeneinander abzugrenzen sind. Die Abstufungen gehen von einer mehr oder weniger dokumentarischen Nachbildung der fremden Sprachstrukturen mit bekanntem Vokabular (Interlinearversion und ›wörtliche‹ Übersetzung) über eine Information über das

¹ FRANZ ROSENZWEIG (1926; GS III 750). Anders betonte SCHLEIERMACHER mit der Verschiedenheit der Grundsätze, »daß durchaus einer von beiden so streng als moeglich muß verfolgt werden, aus jeder Vermischung aber ein hoechst unzuverlaessiges Resultat nothwendig hervorgeht« (1813; SW III 2, 218).

² KATHARINA REISS und HANS J. VERMEER (1984/91, 134–139; vgl. REISS 1985, 34–36; 1995, 21–23). Eine weitergehende Differenzierung und modifizierte Terminologie diskutiert CHRISTIANE NORD (1989, 101–104) mit der generellen Unterscheidung von dokumentarischen und instrumentellen Übersetzungen.

originale Kommunikationsangebot unter Tolerierung einer »völligen Verfremdung der Zielsprache« (»philologische« Übersetzung) bis hin zum Anspruch einer »Imitation des Kommunikationsangebots« in vollständiger Assimilation an die vertraute Sprache und Kultur (»kommunikative« Übersetzung).³

Es ist evident, dass sich das entsprechende Vorhaben je nach Text und Situation anders orientiert. Eine internationale Vermittlung von Gebrauchstexten zum Beispiel für Handel und Verkehr stellt die »kommunikative« Übersetzung in den Vordergrund.⁴ Aber wer könnte für die Vermittlung eines antiken Textes in Anspruch nehmen, das originale Kommunikationsangebot in jeder Beziehung auch nur verstanden zu haben, geschweige denn in jeder Beziehung gleichwertig in die vertraute Sprache zu übertragen?⁵ In dieser Hinsicht bleibt darüber nachzudenken, »wie wenig der eigentliche Zweck alles Uebersetzens, moeglichst unverfälschter Genuß fremder Werke, durch eine Methode erreicht werden kann, welche dem uebersezten Werke ganz und gar den Geist einer ihm fremden Sprache einhauchen will«. ⁶

Die Ausrichtung auf einen Übersetzungstyp ist abhängig von der Ansicht über den Text, den es zu übersetzen gilt, und von der Ansicht über die Lesenden, für die übersetzt werden soll. Im Blick auf den *Text* kann etwa eine Rolle spielen, welcher Aspekt der Rede als dominante Funktion angesehen wird: Ist es der Sachbezug einer wissenschaftlichen Abhandlung, ist es die Ausdruckskraft eines Gedichts oder ist es der Appell einer Werbung?⁷ Wieder zeigt die Unterscheidung eine idealtypische Orientierung zur Entmischung der gemischten Wirklichkeit, in der sich manche Texte nach ihrer Tendenz einordnen lassen, potenziell aber alle Aspekte der Rede für jeden Text relevant bleiben. Indem sich Entscheide der Übersetzung an einer Ansicht über den Text orientieren, bedingt die Frage der Angemessenheit auch eine Beurteilung, inwiefern die Übersetzung »nach Maßgabe des jeweils vorliegenden Text-

³ Die besagte Vorstellung von einer »philologischen« Übersetzung schließt an Schleiermachers Postulat an, den Leser zum Autor zu bewegen, wogegen eine »kommunikative« Übersetzung den konträren Anspruch vertritt: »Imitation des Kommunikationsangebots in einem Ausgangstext mit den Mitteln der Zielsprache unter Berücksichtigung des situationellen und soziokulturellen Kontextes der Zielgemeinschaft« (REISS 1985, 36; 1995, 22).

⁴ Schon SCHLEIERMACHER trennt mit seinen antithetischen Grundsätzen das Dolmetschen »in dem Gebiete des Geschäftslebens« vom eigentlichen Übersetzen »vornaemlich in dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst« (1813; SW III 2, 209).

⁵ Die »kommunikative« Übersetzung beansprucht, »in der Zielkultur bei gleicher Funktion unmittelbar der [...] Kommunikation« zu dienen und dabei »dem Original (möglichst) in allen seinen Dimensionen (syntaktisch, semantisch und pragmatisch) gleichwertig« zu sein (REISS/VERMEER 1984/91, 135).

⁶ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1813; SW III 2, 241).

⁷ In Anlehnung an KARL BÜHLERS Organon-Modell (1934) unterscheidet KATHARINA REISS informative, expressive und operative Texte (1976; vgl. 1969 und 1971). Ästhetische Aspekte korreliert sie mit der Ausdrucksfunktion und dem expressiven Texttyp. Anders hat ROMAN JAKOBSON (1960) in einer Erweiterung des Organon-Modells das Poetische als besondere Funktion der Sprache eingeführt.

typs *textadäquat* verfährt«. ⁸ Im Blick auf die *Lesenden* spielt andererseits eine Rolle, welcher Funktion die Übersetzung dient. Soll sie, um zwei Gegensätze zu bezeichnen, eine Verstehenshilfe für das Studium des Originals bereitstellen (Interlinearversion) oder soll sie möglichst verständlich einen großen Leserkreis ansprechen (◀kommunikative◀ Übersetzung)? Indem sich Entscheide der Übersetzung an einer Ansicht über die Lesenden und an einer entsprechenden Zielsetzung orientieren, bedingt die Frage der Angemessenheit auch die Beurteilung, inwiefern die Übersetzung »nach Maßgabe der speziellen Funktion oder des speziellen Leserkreises« *zieladäquat* verfährt. ⁹

In der funktionalen Ausrichtung der Translationstheorie wird mit dem Primat der Zielsetzung die pragmatische Seite des Übersetzens für fundamental erklärt: »Man übersetzt *adäquat*, wenn man die Zeichenwahl in der Zielsprache konsequent dem Zweck der Übersetzung unterordnet.« ¹⁰ Der translatorische Begriff der Adäquatheit entspricht dem hermeneutischen Begriff der Angemessenheit, insofern beide dem Handlungscharakter einer Textinterpretation Rechnung tragen. Die Adäquatheit unterscheidet sich aber von der Angemessenheit, insofern sie mit dem Primat des Zwecks die pragmatische Orientierung der Übersetzung über ihre referenzielle Orientierung stellt. Für die Erwägung der Angemessenheit gilt, dass eine Übersetzung als Übersetzung zweifach verantwortlich bleibt: nicht nur pragmatisch unter einem bestimmten Zweck den Lesenden gegenüber, sondern auch referenziell gegenüber dem Text.

Es gibt allerdings einen Umgang mit Texten, der mit Bedacht von einem Ausgangstext Abstand nimmt und sich allein im Blick auf den Zweck gegenüber der Hörer- und Leserschaft verantworten lässt. Aber kann hier von einer »bearbeitenden Übersetzung« die Rede sein? ¹¹ Wenn für die Bühnenfassung einer antiken Komödie ein deutscher Dichter anmerkt, mit guten Gründen »einige Stellen leicht »umgedichtet« zu haben, dann spricht er zu Recht von einer Übersetzung *und* Bearbeitung. ¹² Denn von Übersetzen kann im Grunde nur die Rede sein, soweit sich der Umgang mit dem Text – in der Vermittlung zwischen der Sprache des Textes und der Sprache der Lesenden – als Interpretation des Textes verantworten lässt.

⁸ So die ältere These von KATHARINA REISS (1971, 115; kursiv von mir), die in ihrem Konzept der Übersetzungskritik zwischen der textadäquaten Methode bei Übersetzungen und der zieladäquaten Methode bei Übertragungen unterschied.

⁹ So die parallele These von REISS (1971, 115) zur Übersetzungskritik bei Übertragungen.

¹⁰ KATHARINA REISS und HANS J. VERMEER (1984/91, 139). Vergleiche KATHARINA REISS (1983, 303): *Adequacy is thus the choice of linguistic signs in relation to the purpose of the translation.*

¹¹ So nennt KATHARINA REISS den fünften Typus: »alle jene Übersetzungen, die – aus welchen Gründen auch immer – den Ausgangstext in der sprachlichen Gestaltung, vor allem aber inhaltlich und/oder in der Mitteilungsintention nicht aus übersetzungstechnisch notwendigen Erfordernissen, sondern bewußt zu einem bestimmten Zweck verändern« (1995, 22; vgl. 1985, 36).

¹² Aristophanes' *Lysistrate*, »übersetzt und an einigen Stellen sehr frei bearbeitet von Erich Fried« (1985/92, 32).

5.2 Momente der Übersetzung

Die markinische Erzählung vom Konflikt in der Synagoge kann ich nicht einem Texttyp zuordnen, in dem eine bestimmte Funktion dominiert. Die Übersetzung ist von der Ansicht und der Beobachtung begleitet, dass referenzielle wie pragmatische Aspekte des Textes, dass Sachbezug wie Ausdruck und Appell, für das Verständnis eine Rolle spielen. Und sie ist von der Ansicht und der Beobachtung begleitet, dass über die Aspekte der Rede hinaus Aspekte der Literatur wert sind, in der Wiedergabe reflektiert zu werden: um ihrer selbst willen und weil sie für das Verständnis eine Rolle spielen.

Ebensowenig kann ich die Übersetzung mit einem bestimmten Adressatenkreis oder mit einer bestimmten Funktion korrelieren. Es ging nicht darum, etwa mit einer ›wörtlichen‹ Übersetzung für Studierende eine Verstehenshilfe für die Lektüre des Originals bereitzustellen. Es ging auch nicht darum, mit einer ›kommunikativen‹ Übersetzung ein möglichst breites Publikum ohne weitere Voraussetzungen anzusprechen. Das Ziel meines Übersetzens ist im Grunde der Weg: die Lesenden für Probleme der Interpretation zu sensibilisieren und sie für die Originalität der markinischen Erzählung, für ihre gedankliche Schärfe und ihre literarische Kraft, zu interessieren. Seitens der Lesenden setzt dies voraus, dass sie selbst auf den Prozess des Übersetzens neugierig sind, dass sie bereit sind, zu sprachlichen Vorkenntnissen in Distanz zu treten, und nicht zuletzt, dass sie literarische Gesichtspunkte für das Verständnis des Textes als relevant ansehen. Wenn ich einen Übersetzungstypus benennen müsste, der meinen Ansichten sowohl hinsichtlich des Textes wie hinsichtlich der Lesenden entspricht, dann würde ich von einer ›literarischen‹ Übersetzung reden.

An welchen Punkten der Übersetzung werden die Lesenden und an welchen Punkten wird das Original ›bewegt‹? Ich wollte nicht eine völlige »Verfremdung der Zielsprache« in Kauf nehmen und ich könnte nicht eine völlige »Imitation des Kommunikationsangebots« in Anspruch nehmen. Mit dem Anliegen der Vermittlung habe ich beides in der Waage zu halten versucht: die Bewegung zum Text und die Bewegung zu den Lesenden. Gleichwohl gibt es Momente der Übersetzung, bei denen einzuräumen bleibt: Hier ist eine Neigung, die an die Sprache gebundene Fremdheit des Textes zu dokumentieren, und dort ist eine Neigung, die an die Sprache gebundene Fremdheit des Textes an die Sprache der Lesenden zu assimilieren. Aber es gibt auch Momente der Übersetzung, bei denen es besonders möglich scheint, in beiden Hinsichten zu vermitteln.

5.2.1 Dokumentarisches Moment

In dokumentarische Richtung weist etwa ein Moment der Übersetzung der Frage Jesu: »Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder *schlecht zu handeln*«? Die Wieder-

gabe entspricht einer »wortgetreuen Übersetzung«, während die Alternative sonst in gleichförmiger Opposition wiedergegeben wird: *Gutes zu tun oder Böses zu tun*. In einer idealtypischen Orientierung könnte demnach wohl in diesem Punkt von einer dokumentarischen Übersetzung die Rede sein.

Im Blick auf die Sprache der Lesenden ist allerdings einzuräumen, dass die gewählte Wiedergabe in keiner Hinsicht irgendwelche Regeln des Deutschen verletzt, sondern die Eigenart der griechischen Alternative an den deutschen Sprachgebrauch assimiliert. Sofern von Lesenden eine gleichförmige Opposition erwartet würde, entspräche eine Störung der Erwartung eben dem, dass der griechische Text seinerseits die Erwartung derer, die zuhören, stört. Im Blick auf die Sprache der markinischen Erzählung ist anzumerken, dass die Übersetzung nicht ein bestimmtes Wort nachzuahmen oder eine bestimmte Wortbedeutung wiederzugeben sucht, sondern Anhalt nimmt an der Differenz der griechischen Formulierung. Die asymmetrische Wiedergabe ist darin motiviert, dass die formale Differenz der Opposition nicht bloß als ästhetische Variation verstanden wird, sondern für das Verständnis der Frage Jesu den Ausschlag gibt: Am Sabbat einen Menschen nicht gesund zu machen heißt *schlecht zu handeln* – nicht deshalb, weil etwas Schlechtes getan würde, sondern weil das Gute nicht getan wird.

Mit der sprachlichen Differenz im Wortlaut geht eine sachliche Differenz in der ethischen Beurteilung der Handlungsmöglichkeiten einher. Zu dieser die Lesenden hinzufügen und sie ihnen zugleich entgegenzuführen ist das Anliegen der Übersetzung. Von einem dokumentarischen Moment würde ich nur reden, insofern ich mich nach dem Verständnis des Textes nicht bereit finden kann, die Differenz aufzugeben. Dabei bleibt zu erwägen, dass die Arbeit des Übersetzens für die Asymmetrie der griechischen Formulierung in einer Weise sensibilisiert, dass die deutsche Wiedergabe die Alternative schärfer pointiert als es der Hörer- und Leserschaft des Markustextes verständlich war.

5.2.2 Assimilierendes Moment

In die assimilierende Richtung weist etwa ein Moment der Übersetzung der Empörung Jesu: »voll Bedauern über die *Blindheit* ihres Herzens«. Eine dokumentarische Wiedergabe müsste demgegenüber von der *Verhärtung*, der *Versteinering* oder gar der *Verkalkung* des Herzens sprechen. In einer idealtypischen Orientierung könnte demnach wohl in diesem Punkt von einer assimilierenden Übersetzung die Rede sein.

Im Blick auf die Sprache der Lesenden ist anzumerken, dass die deutsche Wiedergabe mit Bedacht dem Verständnis der Lesenden entgegenkommt – und sich vom Bild des griechischen Wortes entfernt. Im Blick auf die markinische Erzählung ist allerdings einzuräumen, dass die Übersetzung die mit der Sprache verbundene

Fremdheit des Textes in der Hinsicht zu dokumentieren sucht, als sie eine deutsche Leserschaft entgegen ihrem gewohnten Bild vom Herzen als dem Ort der Zuneigung und Barmherzigkeit zum markinischen Bild hinführen möchte: Wir haben Augen um zu sehen, Ohren um zu hören und ein Herz um zu verstehen.¹³ Die Wiedergabe ist darin motiviert, begreiflich zu machen, dass das Bedauern Jesu weder der Unbarmherzigkeit der schweigenden Beobachter gilt noch ihrer Verstocktheit, sondern ihrem Unvermögen zu verstehen, was am Sabbat erlaubt ist zu tun.

Mit der Metapher vom Herzen ist eine Ansicht verbunden, die das Schweigen in der Synagoge nicht als Akt der Gefühllosigkeit oder des vorsätzlichen Starrsinns bedauert, sondern als Ausdruck des Unvermögens, die moralische Relevanz der Entscheidung einzusehen. Dieses Verständnis den Lesenden entgegenzuführen ist das Anliegen der Übersetzung. Von einem assimilierenden Moment würde ich auch deshalb reden, weil ich entsprechend der Deutung des Textes bereit wäre, die deutsche Übersetzung für eine angemessenere Wiedergabe aufzugeben. Denn zu erwägen bleibt, dass die Arbeit des Übersetzens für das Verständnis der Lesenden in einer Weise sensibilisiert, dass die Wiedergabe jene Schroffheit der griechischen Metapher verliert, von der sich die Hörer- und Leserschaft des Markustextes ein Bild machen konnte.

5.2.3 Dokumentarisch-assimilierende Momente

Es gibt Momente der Übersetzung, bei denen es besonders möglich scheint, zwischen der mit der Sprache verbundenen Fremdheit des Textes und der für die Leserschaft vertrauten Sprache zu vermitteln.

Ein Beispiel für den *lexikalischen Stil* ist die Beschreibung der Hand des Menschen, der in der Synagoge war. Auf der einen Seite gibt es Übersetzungen, die die mit der Sprache des Textes verbundene Fremdheit dokumentieren: Die Hand ist *verdort* oder *vertrocket*.¹⁴ Hier werden die Lesenden mit einer fremden Vorstellung konfrontiert, die sie zur bildhaften Wortwahl der markinischen Erzählung hinführt. Auf der anderen Seite gibt es Übersetzungen, welche die Beschreibung an die für die Leserschaft vertraute Sprache assimilieren: Die Hand ist *erstorben* oder *abgestorben*,

¹³ Wer den Lesenden nicht zumuten will, das Herz als Ort des Verstandes zu entdecken, der müsste unter der Zielsetzung einer konsequenten Assimilation in Erwägung ziehen, vom Bild des Herzens Abschied zu nehmen, wie das einige Auslegungen in romanischen Sprachen tun: französisch *aveuglement d'esprit* (CERFAUX 1946), spanisch *obcecación de la mente* (MATEOS/CAMACHO 1993).

¹⁴ Verbreitet ist in Anlehnung an die Tradition der Lutherbibel die Übersetzung *verdort* (Luther bis 1956 und 1984, Bollow, Stier, Einheitsübersetzung 1978), die Interlinearversion setzt *vertrocket* (Dietzfelbinger).

verkrüppelt, *gelähmt* oder einfach *lahm*.¹⁵ Hier wird von der Wortwahl der markinischen Erzählung Abstand genommen, um eine medizinische Deutung der Referenz den Lesenden mit einer verständlichen oder gar bekannten Vorstellung entgegenzuführen.

Mit dem Anliegen einer Vermittlung zwischen dokumentarischer und assimilierender Tendenz steht der Übersetzer vor der Aufgabe, die eigentümliche Bildhaftigkeit der markinischen Wortwahl nicht einfach preiszugeben und gleichwohl eine nach deutschem Sprachgebrauch mögliche Formulierung zu finden. Von der Vorstellungswelt, die mit dem griechischen Verb verbunden ist, gibt der Markustext anschauliche Beispiele. Vom Saatgut, das auf felsigen Boden gefallen und gleich aufgegangen ist, wird im Gleichnis Jesu erzählt: »Und als die Sonne aufging, wurde es versengt, und weil es keine Wurzeln hatte, verdorrte es (*exēránthē*).«¹⁶ Desgleichen heißt es vom Feigenbaum, den Jesus verflucht hatte: »Und wie sie am Morgen vorbeikamen, sahen sie, dass der Feigenbaum von den Wurzeln her verdorrt war (*exēraménēn*).«¹⁷ Der Vorstellung, dass kein Wasser mehr die Pflanze nährt, entspricht die Vorstellung, dass im menschlichen Körper kein Blut mehr fließt. Das kann unter besonderen Umständen für eine Frau, die seit Jahren an Blutfluss leidet, zur heilsamen Erfahrung werden: »Und gleich versiegte (*exēránthē*) die Quelle ihres Blutes und sie nahm an ihrem Körper wahr, dass sie von der Plage geheilt war.«¹⁸ Zunächst allerdings und vor allem ist das Strömen des Blutes eine Voraussetzung menschlichen Lebens. Im Bild von der Bewässerung des lebenden Körpers brachte Platon das zur Anschauung, was Longin dann als ein Beispiel metaphorischer Rede referiert:

»Für den Lebensunterhalt«, sagt er, »kanalisierten die Gottheiten den Körper, indem sie wie in Gärten Kanäle anlegten, damit nach dem Zufluss aus einer Quelle der Adernsaft durch den Körper fließe – wesentlich eine weit verzweigte Kanalisation.«¹⁹

Wenn Markus von einem Menschen erzählt, dem die Hand »verdorrt« war, lässt sich wohl verstehen: Kein Leben strömt mehr in seine Hand. Wie aber wäre das Bild zu vermitteln ohne gleich undeutsch zu reden? Wir könnten kaum sagen, dass eine Hand

¹⁵ Das Ringen um eine verständliche Verdeutschung spiegelt sich in immer wieder anderen Vorschlägen auch bei den Revisionen der Übersetzungen: *erstorben* (Zürcher 1931), *abgestorben* (Luther 1975, Gute Nachricht 1997), *verkrüppelt* (Wilckens, Gute Nachricht 1971, Neue Genfer), *gelähmt* (Einheitsübersetzung 1972, Gute Nachricht 1982) oder *lahm* (Zürcher 1996).

¹⁶ Markus 4,6: καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη.

¹⁷ Markus 11,20: καὶ παραπορευόμενοι πρῶτ' εἶδον τὴν συκὴν ἐξηραμένην ἐκ ριζῶν.

¹⁸ Markus 5,29: καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι, ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος.

¹⁹ Longinos, De sublimitate 32,5, referiert aus Platon Timaios 77c und 79a: τῆς δὲ τροφῆς ἕνεκα, φησί, διωχέτευσαν [sc. οἱ κρείττους] τὸ σῶμα, τέμνοντες ὥσπερ ἐν κήποις ὀχετοὺς, ὥς ἔκ τινος νάματος ἐπόντος, ἀραιῶν ὄντος αὐλῶνος τοῦ σώματος, τὰ τῶν φλεβῶν ῥέει νάματα.

wie eine Pflanze verdorrt ist. Aber wir könnten vielleicht erzählen hören: »Und dort war ein Mensch mit einer Hand, die verkümmert war.«

Ein Beispiel für den *syntaktischen* Stil ist die Beschreibung der Empörung Jesu, nachdem in der Synagoge Schweigen herrscht. Auf der einen Seite gibt es eine Interlinearversion, die die mit der Sprache des Textes verbundene Wort- und Satzfügung dokumentiert: »Und ringsumher angeblickt habend sie mit Zorn, tiefbetrübt über die Verhärtung ihres Herzens, sagt er zu dem Mann: Strecke aus die Hand!«²⁰ Hier werden die Lesenden mit einer dem Deutschen fremden Syntaktik konfrontiert, die sie zu den sprachlichen Strukturen der markinischen Erzählung hinführt. Auf der anderen Seite gibt es eine verbreitete Übersetzungstradition, welche die Beschreibung an die für die Leserschaft vertraute Sprache parataktisch assimiliert: »Und er sah sie ringsum an mit Zorn und war betrübt über ihr verstocktes Herz und sprach zu dem Menschen: Strecke deine Hand aus!«²¹ Hier wird von der Wort- und Satzfügung der markinischen Erzählung Abstand genommen, um ihre Deutung den Lesenden mit einer verständlichen und vertrauten Stilisierung entgegenzuführen.

Mit dem Anliegen einer Vermittlung zwischen dokumentarischer und assimilierender Tendenz steht der Übersetzer vor der Aufgabe, den eigentümlichen Stil der markinischen Syntaktik nicht einfach preiszugeben und gleichwohl eine dem deutschen Sprachgebrauch angemessene Erzählweise zu finden. Im Rahmen des schlichten Stils der markinischen Erzählung fällt die Periode, die die Empörung Jesu beschreibt, durch ihre besondere Gestaltung auf. Nach der vorwiegend parataktischen Anreihung und einem ausgesprochen kurzen Vermerk – »Aber sie schwiegen« – folgt eine Periode mit zwei Partizipialfügungen, die die Affekte Jesu fokussieren und kommentieren, bevor er sich dem Menschen mit der entscheidenden Sprechhandlung zuwendet. Wie lässt sich diese Modulation im Erzählstil verstehen?

Wenn neben dem Sachverhalt, den Personen und den Umständen auch die Art der Rede eine Rolle spielt für die stilistische Gestaltung, muss eine literarische Betrachtung auf die Unterscheidung von Argumentation und Erzählung achten. Diese korrespondiert im weiteren Horizont antiker Stilistik mit der Unterscheidung von Rhetorik und Poetik, die die Gestaltung von Reden und die Gestaltung von Geschichten an je eigenen Zielen orientieren:

»Dass die rhetorische Vorstellungskraft eine eigene Absicht hat und die [poetische Vorstellungskraft] bei den Dichtern eine andere, dürfte dir nicht verborgen

²⁰ Ernst Dietzfelbinger (1986/94).

²¹ Der revidierte Text der Lutherbibel von 1984 folgt syntaktisch ganz und lexikalisch weithin dem Septembertestament von 1522: »vnd er sahe sie vmbher an mit zorn/vnd war betrubt vber yhrem vestarreten hertzen/vnd sprach zu dem menschen/streck deyne hand aus«. Luthers parataktischer Stil entspricht hier dem der Ersten deutschen Bibel (Mentel, ca. 1466): »Er sach sy an mit zorne: vnd wart betrubt vmb die blintheit irs hertzen vnd sprach zuo dem menschen. Streck dein hant.«

sein, ebensowenig, dass in der Dichtung das Ziel Erschütterung ist, in den Reden dagegen Klarheit, beide aber gleichermaßen ... die Mitbewegtheit suchen.«²²

Longins literarische Erinnerung kann anregen, auch in einer schlichten Erzählung zu unterscheiden, wo man argumentiert und wo etwas geschieht, und dabei auf Momente eines prägnanten Stils und auf Momente eines leidenschaftlichen Stils zu achten. Demnach könnten wir die Frage Jesu in literarischer Hinsicht unter dem Aspekt ihrer rhetorischen Wirksamkeit verstehen. Hier wird in aller Deutlichkeit vorgestellt, worin die moralische Relevanz der Handlungen besteht, zwischen denen es zu entscheiden gilt. Und wir könnten die Empörung Jesu in literarischer Hinsicht unter dem Aspekt ihrer poetischen Wirksamkeit verstehen. Hier wird mit lebhafter Phantasie vorgestellt, wie das Schweigen in der Synagoge Jesus erregt und bewegt: »Und als er sich zornig nach ihnen umgesehen hat, voll Bedauern über die Blindheit ihres Herzens, da sagt er zu dem Menschen: ›Streck die Hand aus!‹«

²² Longinos, *De sublimitate* 15, 2: ὡς δ' ἕτερόν τι ἡ ῥητορικὴ φαντασία βούλεται καὶ ἕτερον ἢ παρὰ ποιηταῖς, οὐκ ἂν λάθοι σε, οὐδ' ὅτι τῆς μὲν ἐν ποιήσει τέλος ἐστὶν ἑκπληξις, τῆς δ' ἐν λόγοις ἐνάργεια, ἀμφοτέραι δ' ὅμως τό τε (...) ἐπιζητοῦσι καὶ τὸ συγκεκινημένον.

Dank

Ich danke den Menschen, die mich bei der Entstehung dieser Arbeit begleiteten.

Meine Eltern ermöglichten mir das Studium und unterstützten unsere junge Familie, als wir den finanziellen Ansprüchen noch nicht aus eigenen Mitteln genügen konnten.

Meine Frau war zu jeder Zeit meine erste Gesprächspartnerin. Unverdrossen las und kommentierte sie Entwürfe. Sie hat mir das Gefühl geschenkt, von einem Menschen wirklich verstanden worden zu sein.

Unsere Kinder nahmen bei Tischgesprächen Anteil an Fragen, die mich beschäftigten. Sie wirkten gelegentlich mit, wenn es darum ging herauszufinden, wie eine Übersetzung wohl verstanden würde.

Konrad Haldimann war in vielen freundschaftlichen Gesprächen mein wohlwollend kritischer Begleiter. Seine präzisen Beobachtungen und Überlegungen halfen mir zu erkennen, wo ich die Unklarheit meiner Gedanken übersah.

Hans Weder war mein Lehrer im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft. Ich danke ihm für die Möglichkeit der Teilhabe an seinen Einsichten ins Neue Testament, für den Raum, den er meiner Freude am Markustext und meinen literarischen Interessen gewährte, und für die Geduld, mit der er dem Abschluss meiner Arbeit entgegen sah.

Christoph Riedweg war in den letzten Semestern mein Gastgeber seitens der Klassischen Philologie. Für den Studenten der Germanistik und der Theologie bedeutete der Beistand des Gräzisten eine enorme Ermutigung. Ich bin ihm dankbar für die Durchsicht meines Textes, für seine Hinweise und Anregungen und für die schöne Erfahrung, die literarische Begeisterung mit einem philologisch gebildeten Gesprächspartner teilen zu dürfen.

Im neutestamentlichen Graduiertenkolleg, das die Universitäten Basel, Bern, Luzern und Zürich gemeinsam veranstalten, konnte ich während Jahren Einblick nehmen in Werkstattberichte neutestamentlicher Forschung und schliesslich auch meine Arbeit zur Diskussion stellen. Im Besonderen verdanke ich Ulrich Luz wertvolle Anregungen.

Martin Hengel war noch vor seinem Ausscheiden als Herausgeber verantwortlich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament. Ich danke ihm für diese Anerkennung und für die freundliche Mitteilung seiner Ratschläge.

Thomas Trüb unterstützte mich bei der Vorbereitung der Publikation. Mit außerordentlicher Sorgfalt prüfte er den Text und wies mich auf Probleme und sprachliche Unschärfen hin, gestaltete die Druckvorlage und stellte die Register zusammen.

Martin Heimgartner und Carolina Grap nahmen die Mühe auf sich, die Druckvorlage zu überprüfen.

Schließlich danke ich allen Kolleginnen und Kollegen, die mich bei verschiedenen Fragen beraten haben oder die als unvoreingenommene Leserinnen und Leser bereit waren, bei Übersetzungsvorschlägen zu prüfen, wie sie verstanden werden.

Ich schliesse meine Arbeit ab in Dankbarkeit für alle Unterstützung und Begleitung – auch im Bewusstsein, dass der Text hinter dem zurückbleibt, was ich mir nach allen Überlegungen und Anregungen für die endgültige Gestalt dieses Buches wünschen würde.

Zürich, im September 2002

Hans-Ulrich Rüegger

Bibliographie

1. Quellen

1.1 Biblische Schriften

1.1.1 Handschriften und Kritische Ausgaben

- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), 1967/90: Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea [...] ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata adjuvantibus H. Bardtke [et al.] ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H.P. Rüger. Masoram elaboravit G. E. Weil. Editio quarta emendata opera H.P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (©1967/77), vierte, verbesserte Auflage 1990.
- Codex Bezae Cantabrigiensis (D), 1899: Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor evangelia et Actus Apostolorum complectens Graece et Latine. Sumptibus Academiae phototypice representatus. Cantabrigiae MDCCCXCIX.
- Codex Freerianus (W), ed. Sanders, 1912: Facsimile of the Washington Manuscript of the Four Gospels in the Freer Collection. With an introduction by Henry A. Sanders. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan 1912.
- Codex Sangallensis (Δ), ed. Rettig, 1836: Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum codex Sangallensis Graeco-Latinus interlinearis nunquam adhuc collatus. Ad similitudinem ipsius libri manu scripti accuratissime delineandum et lapidibus exprimendum curavit H. C. M. Rettig. Turici sumptibus Friderici Schulthess MDCCCXXXVI.
- Codex Sinaiticus (Ⲛ), ed. Lake, 1911: Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament. The Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas. Preserved in the Imperial Library of St. Petersburg. Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake. With a Description and Introduction to the History of the Codex by Kirsopp Lake. Oxford: Clarendon Press MDCCCXXI.
- Codex Sinaiticus (Ⲛ), ed. Tischendorf, 1863: Novum Testamentum Sinaiticum sive Novum Testamentum cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris ex codice Sinaitico. Auspiciis Alexandri II. omnium Russiarum imperatoris ex tenebris protracto orbique litterarum tradito accurate descripsit Aenotheus Fridericus Constantinus Tischendorf. Lipsiae: Brockhaus 1863.
- Codex Vaticanus (B), ed. Cozza-Luzi, 1889: Η ΝΕΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum e codice Vaticano 1209. Nativi textus Graeci primo omnium phototypice representatum auspice Leone XIII. Pontifice Maximo curante Iosepho Cozza-Luzi Abate Basiliano. Romae e Bibliotheca Vaticana agente photographo Danesi MDCCCLXXXIX.
- Codex Vaticanus (B), ed. Mai, 1859: Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum ex vetustissimo codice Vaticano secundis curis editum studio Angeli Maii. Romae anno M.DC.CC.LIX. Apud Iosephum Spithöver. – Erste Ausgabe 1857.

- Itala, ed. Jülicher-Aland: Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung (4 Bde.). Nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher. Durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow† und Kurt Aland. 1. Matthäus-Evangelium, zweite verbesserte Auflage 1972. 2. Marcus-Evangelium, zweite verbesserte Auflage 1970. 3. Lucas-Evangelium, zweite verbesserte Auflage 1976. 4. Johannes-Evangelium, 1963. Berlin: de Gruyter.
- Lectionarium Luxoviense, ed. Salmon, 1944: Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des Mérovingiens par Pierre Salmon. Roma: Abbaye Sant Jérôme; Città del Vaticano: Libreria Vaticana 1944 (Collectanea Biblica Latina vol. VII).
- Neues Testament, ed. von Soden, 1902–1913: Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann Freiherr von Soden. 1. Teil. Untersuchungen. 2. Teil. Text mit Apparat. Berlin: Glaue 1/1, 1902 – 1/3, 1910; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2, 1913.
- New Testament, ed. Westcott/Hort, 1–2, 1881: The New Testament in the Original Greek. The text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. [1.] Text. [2.] Introduction, Appendix. Cambridge and London: Macmillan 1–2, 1881.
- Novum Instrumentum, ed. Erasmus, 1516: Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum et emendatum [...], una cum Annotationibus, quae lectorem doceant, quid qua ratione mutatum sit. [...]. [Kolophon:] Basileae in aedibus Iohannis Frobenij Hammelburgensis Mense Februario. Anno M.D.XVI; [für die Annotationes:] M.D.XVI. kalendis Martij. – Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holeczek. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1986.
- Novum Testamentum, ed. Erasmus, 1519: Novum Testamentum omne, multo quam antehac diligentius ab Erasmo Roterdamo recognitum, emendatum ac translatum, [...] una cum Annotationibus recognitis [...]. [Kolophon:] Basileae in aedibus Ioannis Frobenii. Anno salutis humanae M. D. XIX. mense Martio.
- Novum Testamentum, ed. Nestle, 1898: Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto [editit Eberhard Nestle]. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1898.
- Novum Testamentum, ed. Nestle-Aland, 1963: Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima quinta. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt © 1898 und 1927; London: United Bible Societies, 25. Auflage [1963]; printed 1975.
- Novum Testamentum, ed. Nestle-Aland, 1979: Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Apparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 26. neu bearbeitete Auflage 1979.
- Novum Testamentum, ed. Nestle-Aland, 1993: Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 27. revidierte Auflage 1993.
- Novum Testamentum, ed. Tischendorf, 1869/72: Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit apparatus criticum omni studio perfectum apposuit commen-

tationem isagogicam praetexuit Constantinus Tischendorf. Editio octava critica maior. Volumen I–II. Volumen III. Prolegomena scripsit Caspar Rhenanus Gregory. Lipsiae: Hinrichs (1, 1869) 1–2, 1872; 3, 1894.

Septuaginta, ed. Rahlfs, 1935/79: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1935) 1979.

Vulgata, ed. Weber, 1983: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. Editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer OSB cum sociis H. I. Frede, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1969) 1983.

1.1.2 Deutsche Übersetzungen

Bibel (Buber/Rosenzweig): Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Neubearbeitete Ausgabe. 1. Die fünf Bücher der Weisung (1954). 2. Bücher der Geschichte (1955). 3. Bücher der Kündigung (1958). 4. Schriftwerke (1962). Gerlingen: Schneider © 1976–79; Lizenzausgabe für die Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1992.

Bibel (Einheitsübersetzung 1978), 1980: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt; Deutsche Bibelgesellschaft; Klosterneuburg: Österreichisches Bibelwerk © 1980. – Impressum: Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft. – Die Endfassung wurde von der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 1978 für den kirchlichen Gebrauch in Gottesdienst und Schule approbiert.

Bibel (Gute Nachricht), 1982: Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Text der zweiten, durchgesehenen Auflage 1982.

Bibel (Gute Nachricht), 1997: Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung 1997 der »Bibel im heutigen Deutsch«. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Bibel (Luther 1912), 1937: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text. Mit erklärenden Anmerkungen. Stuttgart: Privileg. Württemb. Bibelanstalt [1937, durchgesehene Ausgabe der Stuttgarter Jubiläumsbibel von 1912].

Bibel (Luther 1956–64), 1965: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Das Alte Testament. Revidierter Text 1964. Das Neue Testament. Revidierter Text 1956. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, Revisionsbibel, zweite Auflage 1965. – Impressum: Diese im Jahre 1964 [bzw.] 1956 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Einvernehmen mit dem Verband der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland genehmigte Fassung des revidierten Textes darf nur mit Erlaubnis des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nachgedruckt werden.

Bibel (Luther 1975), 1978: Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Revidierter Text 1975. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft © 1978.

- Bibel (Luther 1984), 1985: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft © 1985. – Impressum: Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.
- Bibel (Mentel): Die Erste deutsche Bibel. Herausgegeben von W. Kurrelmeyer. Erster Band (Evangelien). Tübingen 1904 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 234). – Erste Ausgabe durch Joh. Mentel, Strassburg ca. 1466.
- Bibel (Piscator 1602–04), 1603–04: BIBLIA, Das ist: Alle buecher der H. Schrift des alten vnd neuen Testaments: Aus Hebreischer vnd Griechischer spraach / in welchen sie anfangs von den Propheten vnd Aposteln geschriben / ietzund aufs new vertheutschet: Auch eines ieden buochs vnd capitels inhalt / samt beygefüogten concordantzen / vnd angehenger erklärung der tunceln geschichten / Worten / reden vnd sachen / aufs kürztzest vnd aeinfeltigst verfasst: Darneben sind auch bey einem ieden capitel hinzuogesetzt allerhand nutzliche nootwendige lehren: Ferner die Apocrypha, das ist / die buecher / welche von alters an das alte Testament angehengt werden / wiewol sie nicht durch prophetischen gaeist / noch in Hebreischer spraach geschriben sind / aufs new vertheutschet: Item am ende eine Chronologia oder Zeitregister / Historienregister / Landtafeln / vnd ein Summarischer Bericht von den hauptstücken Christlicher Religioon: wie auch / warumb / vnd wie ein Christ die H. Schrift mit nutz vnd erbawung lesen / anhoeren / vnd betrachten solle vnd koenne: Durch Johan Piscator / Professor der H. Schrift zu Herborn / mit raath vnd hülff Christliebender gelehrter maenner / derselben dolmetschungen vnd erklärungen / verfertiget. Die andere edition. Gedruckt zu Herborn durch Christoff Raben. 1604. – Das erste Thaeil Des alten Testaments / Darinnen Die fuenf buecher Mosis [...]. Herborn in der Graffschaft Naßaw etc. 1604. – Das ander Theil Des alten Testaments: Darinnen Die übrige historische buecher begriffen [...]. 1603. – Das dritte Thaeil Des alten Testaments: Darinnen Etliche Lehrbuecher von hochwichtigen sachen [...]. 1603. – Das vierte Thaeil Des alten Testaments: Darinnen die Propheten [...]. 1603. – Das erste Thaeil Des neuen Testaments / Darinnen Die vier Evangelia [...] Vnd Der Aposteln Geschichte [...]. 1604. – Das ander Thaeil Des neuen Testaments / Darinnen Die übrigen buecher desselben begriffen sind [...]. 1604. – Anhang An das alte Testament: Darinnen Begriffen sind die buecher / welche Apocrypha genennet werden [...]. 1603. – Das Exemplar der Zentralbibliothek Zürich (21.54–56) verbindet die zweite Ausgabe des ersten Teils des AT mit den ersten Ausgaben der übrigen Teilbände. – Der erste Teil des AT erschien zuerst 1602 (BSWLB: E 616).
- Bibel (Piscator 1602–04), 1683–84: BIBLIA, Das ist: Alle die Buecher Der Heil. Schrift Deß Alten und Newen Testaments: Auß Hebreischer und Griechischer Spraach / in welchen sie anfangs von den Propheten und Aposteln geschriben / jetzund aufs new verteutschet: Auch Eines jeden Buchs und Capitels inhalt / samt beygefüegten Concordantzen / und angehaenger Erklärung der tunceln Geschichten / Worten / Reden und Sachen / aufs kuertzest und einfaltigst verfasst: Ferner Die Apocrypha, das ist / die Buecher / welche von alters an das Alte Testament angehengt werden / wiewol sie nicht durch Prophetischen Geist / noch in Hebreischer Spraach geschriben sind / aufs new verteutschet: Durch Johann Piscator / Professor der heyiligen Schrift zu Herborn / Mit Rath und Huelff Christliebender gelehrter Maenner / derselben Dolmetschungen und Erklärungen / verfertiget. Getruckt zu Baern / Jn Hoch-Oberkeitlicher Truckerey. Durch Andreas Huegenet. Im Jahr Christi M. DC. LXXXIII. – Das Newe Testament Unsers HERRen Jesu Christi. Durch Hr. Johann Piscator verteutschet / und mit nothwendigen außlegungen erkläret. BERN / Gedruckt im Jahr Christi M DC LXXXIII.
- Bibel (Zürcher 1531), 1983: Die gantze Bibel der vrsprünglichen Ebraischen vnd Griechischen waarheynt nach / auffss aller treüwlichst verteütschet. Getruckt zuo Zürich bey Christoffel

- Froschouer / im Jar als man zalt M. D. XXXI. – Faksimilierte Ausgabe: Theologischer Verlag Zürich, 1983.
- Bibel (Zürcher), 1534: Bibel Teütsch. Der vrsprünglichen Hebreischen vnd Griechischen warheit nach / auff's treüwlichet verdolmetschet. Was über die naechst außgegangnen edition weyters hinzuo kommen sye / wirt in nachuolgender Vorred gnuogsam begriffenn. Getruckt zuo Zürich bey Christoffel Froschouer / im Jar als man zalt M. D. XXXIII.
- Bibel (Zürcher), 1539–40: Die gantze Bibel / Das ist alle buecher allts vnnd neüws Testaments / den vrsprünglichen spraachen nach / auff's aller treüwlichet verteütschet. Darzuo sind yetzund kommen ein schoen vnd volkommen Register oder Zeyger über die gantzen Bibel. Die jarzal vnd raechnung der zeyten von Adamen biß an Christum / mit sampt gwüssen Concordantzen / Argumenten / Zalen vnd Figuren. Getruckt zuo Zürich bey Christoffel Froschouer / im Jar als man zalt M. D. XL. – [Kolophon am Ende:] Getruckt zuo Zürich bey Christoffel Froschouer / vnd vollendet am sechsten tag des Mertzens / Jm jar M. D. XXXIX.
- Bibel (Zürcher), 1665–67: BIBLIA, Das ist: Die gantze heilige Schrift: Darinn begriffen alle Buecher des Alten und Neuen Testaments: auß den Grundsprachen treulich und wol verteutschet: aufs neue / und mit fleiß widerum uebersehen. Samt dienstlichen Vorreden: begrifflichen Abtheilungen der Capitlen: abgesetzten Versen: nothwendigen Concordanzen / und einem nutzlichen Register. Getrukt zu Zuerich / Bey Joh. Jacob und Heinrich Bodmer. MDC LXVII. – Das Neue Testament unsers Herren und Heilands Jesu Christi / Recht grundlich / nach der Griechischen Hauptsprache / verteutschet / und mit fleiß uebersehen. Zuerich / Jn der Bodmerischen Truckerey getrukt / MDC LXV.
- Bibel (Zürcher), 1755–56: BIBLIA, Das ist: Die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, Aus den Grundsprachen treulich wol verteutschet; aufs neue und mit Fleiß uebersehen: Mit dienstlichen Vorreden, begreiflichen Abtheilungen der Capitel, vielen Auslegungen und Nuzanwendungen, auch genauer Anmerkung der Parallelstellen, und nothwendigen Concordanzen, Gott zu Ehren, und allen heilsbegierigen Seelen zum Unterricht und Trost, versehen und herausgegeben durch Johann Caspar Ulrich, Pfr. zum Frauenmuenster. Erster Theil. ZÜRJCH, Bey Conrad Orell und Comp. 1755. – APOCRYPHA, Das ist / Diejenigen Buecher, welche von den Goettlichen und Canonischen Schriften jederzeit unterscheiden worden [...]. ZÜRJCH / Bey Conrad Orell und Compagnie. M DCC LVI. – Das Neue Testament unsers HERRN und Heilands JESU Christi, recht grundlich, nach der Griechischen Haupt-Sprache, verteutschet, und von neuem mit allem Fleisse uebersehen.
- Bibel (Zürcher), 1772: Die Bibel. Das ist: Alle Buecher der ganzen Heiligen Schrift, Des Alten und Neuen Testaments. Aus den Grund-Sprachen treulich und wol verdeutschet, Auf das Neue und mit Fleiß wieder uebersehen. Sammt den so genannten Apocryphischen Buechern, dienlicher Vorrede, begreiflichen Abtheilungen der Capitel, abgesetzten Versen, nothwendigen Concordanzen, und einem nuezlichen Register. Zuerich, bey David Geßner Gebruedere, und bey Orell, Geßner, Fueßlin und Compagnie. MDCCCLXXII.
- Bibel (Zürcher), 1817: Die Bibel. Das ist: Alle Buecher der ganzen Heiligen Schrift, des Alten und Neuen Testaments. Nach der in Zuerich kirchlich eingefuehrten Uebersetzung, auf's neue mit Sorgfalt durchgesehen. Gedruckt auf Kosten der Zuercherschen Bibel-Gesellschaft. Zuerich, gedruckt bey Orell, Fueßli und Compagnie. 1817.
- Bibel (Zürcher), 1860: Die Bibel. Das ist: Sämmtliche Bücher der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Nach der in Zürich kirchlich eingeführten Uebersetzung aufs Neue aus dem Grundtext berichtigt. Mit Genehmigung der Zürcherischen Synode. Zürich. Im Dépôt der evangelischen Gesellschaft. 1860.
- Bibel (Zürcher), 1868–69: Die Bibel. Das ist: Sämmtliche Bücher der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Nach der in Zürich kirchlich eingeführten Uebersetzung

- aufs Neue aus dem Grundtext berichtigt. Mit Genehmigung der Zürcherischen Synode. Zürich. Im Depot der evangelischen Gesellschaft. 1868 [bzw. für das Neue Testament] 1869. – Neudruck 1892 [bzw. für das Neue Testament] 1891.
- Bibel (Zürcher), 1931: Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Die in Zuerich kirchlich eingeführte Uebersetzung aufs neue nach dem Grundtext berichtigt. Im Auftrag der zuercherischen Kirchensynode herausgegeben vom Kirchenrat des Kantons Zuerich. Zuerich: Reutimann 1931. – Die zweite Ausgabe erscheint 1954 im Verlag der Zwingli-Bibel. Sie verzichtet auf die ausführliche Titlei, vermerkt aber im Impressum: Diese Zürcher Bibel, die auf die Reformation Zwinglis zurückgeht, wurde in den Jahren 1907 bis 1931 im Auftrag der Kirchensynode nach dem Grundtext aufs neue übersetzt. Ihr Herausgeber ist der Kirchenrat des Kantons Zürich.
- Bibel (Zürcher), 1996: Die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Die Psalmen. (Fassung 1996). Zürich: Verlag der Zürcher Bibel 1996.
- Evangelien (Bollow), 1955: Die vier Evangelien. Wortgetreue Übersetzung des Ur-Textes von Eberhard Nestle. Übersetzt und herausgegeben von Herm. Bollow. Berlin-Spandau 1955.
- Evangelium nach Markus (Jens), 1990: Die Zeit ist erfüllt. Die Stunde ist da. Das Markus-Evangelium. Von Walter Jens. Stuttgart: Radius 1990.
- Evangelium nach Markus (Neue Genfer 1988), 1989: Das Evangelium nach Markus. Neue Genfer Übersetzung. Genf: Genfer Bibelgesellschaft (1988); 1989.
- Evangelium nach Markus (Stier), 1965: Die Heilsbotschaft nach Markus. Übersetzt von Fridolin Stier. München: Kösel 1965.
- Neues Testament (Dietzfelbinger), 1986/94: Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch. Griechischer Text: Nestle-Aland Ausgabe [26. Auflage]. Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger. Neuhausen: Hänssler (© 1986), 5., vom Übersetzer korrigierte Auflage 1994.
- Neues Testament (Einheitsübersetzung), 1972: Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt © 1972.
- Neues Testament (Gute Nachricht), 1971: Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch. Herausgegeben von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (NT 1968 © 1967), dritte, neu übersetzte Auflage 1971.
- Neues Testament (Luther 1522–46), WA.DB 6–7: D. Martin Luthers Deutsche Bibel. 1522–1546 (Luthers Drucktexte). In: Luther: WA.DB 6–7.
- Neues Testament (Luther 1545), ed. Roloff, 1989: Das Neue Testament in der Übersetzung von Martin Luther nach dem Bibeldruck von 1545 mit sämtlichen Holzschnitten. Studienausgabe. Herausgegeben von Hans-Gert Roloff. Band 1. Text in der Fassung des Bibeldrucks von 1545. Band 2. Entstehungsvarianten, Glossar, Bibliographie, Nachwort. Stuttgart: Reclam 1989 (Universal-Bibliothek 3741–3742).
- Neues Testament (Stier), 1989: Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Eleonore Beck, Gabriele Miller, Eugen Sitarz. München: Kösel; Düsseldorf: Patmos 1989.
- Neues Testament (Wilckens), 1970: Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. Hamburg: Furcht 1970.
- Neues Testament (Zürcher 1524 [3]), 1524: Das gantz Nüw Testament recht grüntlich ver-tütscht. Mit gar gelerten vnnnd richtigen vorreden / vnd der schwaeresten oerteren kurtz / aber guot vßlegungen. Ein gnuogsam Register wo man die Epistlen vnd Euangelien deß

gantzen jars in disem Testament finden sol. Getruckt zuo Zürich durch Christoffel Froschouer. Anno M. D. xxiiij.

Neues Testament (Zürcher), 1565: Das gantz neüw Testament recht grundtlich verteütschet. Hiezuo sind kommen nutzliche vnd vollkommne Sumarien oder Jnnhalt aller Buecheren deß neüwen Testaments / deßgleychen aller vnnd yeder Capitlen in sonderheit / sampt den notwendigen Concordantzen. Getruckt zuo Zürich bey Christoffel Froschouer / im jar M. D. LXV.

Neues Testament (Zürcher), 1629: Das gantz Neüw Testament vnsers Herren vnd Heylands Jesu Christi / Recht grundtlich nach der Griechischen Hauptspraach verteütscht / vnd mit fleiß widermumb vbersehen. Getruckt zuo Zürich bey Johann Jacob Bodmer. M. DC. XXIX.

Neues Testament (Zürcher), 1814: Das Neue Testament unsers Herrn und Heilands Jesu Christi. Nach der in Zuerich kirchlich eingefuehrten Uebersetzung; auf's Neue mit Sorgfalt durchgesehen. Gedruckt auf Kosten der Zuercher'schen Bibelgesellschaft. Winterthur, in der Steiner'schen Buchhandlung. 1814.

1.2 Andere Schriften der Antike

ÄgU.G.: Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Griechische Urkunden. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1, 1892/95 ff.

Aristophanes, Lysistrate, ed. Henderson, 1987: Aristophanes: Lysistrata. Edited with introduction and commentary by Jeffrey Henderson. Oxford: Clarendon Press (1987) 1990 (Clarendon Paperbacks).

Aristophanes, Lysistrate, übers. Fried, 1985/92: Aristophanes: Lysistrata, übersetzt und an einigen Stellen sehr frei bearbeitet von Erich Fried. In: Lysistrata. Die Komödie des Aristophanes. Neu übersetzt von Erich Fried. Kommentiert von Barbara Sichtermann. Mit einer Materialsammlung von Heinke Lehmann. Berlin: Wagenbach (1985), Neuausgabe 1992.

Aristoteles, Poetica, ed. Kassel, 1965: Aristotelis de arte poetica liber. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1965 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

Aristoteles, Rhetorica, ed. Ross, 1959: Aristotelis ars rhetorica. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1959 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

Chariton, ed. Goold, 1995: Chariton: Callirhoe. Edited and translated by G. P. Goold. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 1995 (Loeb Classical Library 481).

Cicero, Rhetorica, ed. Wilkins, 1, 1902 – 2, 1903: M. Tulli Ciceroni rhetorica. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1, 1902 – 2, 1903 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

CIJ: Corpus inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère. Par Jean-Baptiste Frey. Vol. I. Europe. Vol. II. Asie – Afrique. Città del Vaticano: Pontificio istituto die archeologia cristiana 1, 1936 – 2, 1952 (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 1+3).

1. Clemensbrief, ed. Schneider, 1994: Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios/Brief an die Korinther. Griechisch/lateinisch/deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider. Freiburg im Breisgau etc.: Herder 1994 (Fontes Christiani 15). – Griechischer Text aus: Die Apostolischen Väter, ed. J. A. Fischer. (München: Kösel 1956) Darmstadt, 9., durch-

- gesehene Auflage 1986, 24–106 (Schriften des Urchristentums 1). – Lateinischer Text aus: S. Clementis Romani epistula ad Corinthios quae vocatur prima, graece et latine, ed. C. T. Schaefer. Bonn 1941, 7–70 (Florilegium patristicum 44).
- Demetrios, De elocutione, ed. Chiron, 1993: Démétrios: Du style. Texte établi et traduit par Pierre Chiron. Paris: Les Belles Lettres 1993 (Collection des Universités de France).
- Dionysios Halicarnasseus, ed. Usher, 1, 1974 – 2, 1985: Dionysius of Halicarnassus: The Critical Essays in two Volumes. With an English translation by Stephen Usher. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Heinemann MCMLXXIV – MCMLXXXV (Loeb Classical Library 465–466).
- Eusebios, Historia ecclesiae, ed. Schwartz, 1, 1903 – 2, 1908: Eusebius: Werke. Zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Theodor Mommsen. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1, 1903 – 2, 1908 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 9,1–2).
- GPÄ: Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens. Griechisch-deutsch. Ed. J[oachim] Hengstl unter Mitarbeit von G[ünther] Häge und H[anno] Kühnert. München: Heimeran 1978 (Tusculum).
- Herodotos, ed. Hude, 1927: Herodoti historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude. Editio tertia. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1927 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Hieronymus, Chronicon, ed. Helm, 1956: Eusebius Werke. VII: Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi chronicon. Herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm. Berlin: Akademie-Verlag 1956 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 47).
- Hieronimus, Epistulae, ed. Hilberg, 1910–18: Sancti Hieronymi epistulae (III vol.). Recensuit Isidorus Hilberg. Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag I, MDCCCCX; II, MDCCCCXII; III, MDCCCCXVIII (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 54–56).
- Hieronimus, In Ieremiam, ed. Reiter, 1913: Sancti Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex. Recensuit Sigifredus Reiter. Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag MDCCCXXXIII (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 59).
- Josephos, Antiquitates Iudaicae, transl. Thackeray et al., 1930–65: Josephus: Jewish Antiquities. In: Josephus. Volumes 4–10. With an English translation by H. St. J. Thackeray (4–5), Ralph Marcus (5–8), and Louis H. Feldman (9–10). Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 4, 1930/91 – 10, 1965/96 (The Loeb Classical Library 242, 281, 326, 365, 410, 433, 456).
- Josephos, Bellum Iudaicum, transl. Thackeray, 1927–28: Josephus: The Jewish War. In: Josephus. Volumes 2–3. With an English Translation by H. St. J. Thackeray. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 2, 1927/89 – 3, 1928/90 (The Loeb Classical Library 203, 210).
- Josephos, Contra Apionem, transl. Thackeray, 1926: Josephus: Against Apion or On the Antiquity of the Jews. In: Josephus. Volume 1. With an English translation by H. St. J. Thackeray. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 1926/93, 161–411 (The Loeb Classical Library 185).
- Josephos, De vita sua, transl. Thackeray, 1926: Josephus: Life of Josephus. In: Josephus. Volume 1. With an English translation by H. St. J. Thackeray. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 1926/93, 1–159 (The Loeb Classical Library 186).
- Longinos, De sublimitate, ed. Russell, 1968: Libellus de sublimitate Dionysio Longino fere

- adscriptus. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. A. Russell. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1968 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Menander, ed. Sandbach, 1972/90: Menandri reliquiae selectae. Iteratis curis nova appendice auctas recensuit F[ranciscus] H[enry] Sandbach. Oxonii e typographeo Clarendoniano (1972) 1990 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Menander, Epitrepontes, ed. Wilamowitz, 1925: Menander: Das Schiedsgericht (Epitrepontes). Erklärt von Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff. [Berlin:] Weidmann (1925), 4., unveränderte Auflage 1974.
- Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. Amat, 1996: Passion de Perpétue et de Félicité suivi des actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline Amat. Paris: Cerf 1996 (Sources chrétiennes 417).
- Philon, Opera, ed. Cohn/Wendland, 1, 1896 – 7, 1930: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. VI ediderunt Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter. Indices composuit Ioannes Leisegang. Berolini typis et impensis Georgii Reimeri 1, 1896 – 6, 1915; 7/1, 1926 – 7/2, 1930.
- Philon, De vita contemplativa, ed. Cohn, 1915: Philonis de vita contemplativa. In: Philon: Opera, ed. Cohn/Wendland 6, 1915, 46–71.
- Philon, De vita Mosis, ed. Cohn, 1902: Philonis de vita Mosis. In: Philon: Opera, ed. Cohn/Wendland 4, 1902, 119–268.
- Philon, Legatio ad Gaium, ed. Reiter, 1915: Philonis legatio ad Gaium. In: Philon: Opera, ed. Cohn/Wendland 6, 1915, 155–223.
- Philon, Quod omnis probus liber sit, ed. Cohn, 1915: Philonis quod omnis probus liber sit. In: Philon: Opera, ed. Cohn/Wendland 6, 1915, 1–45.
- Quintilianus, Institutio oratoria, ed. Rahn, 1988: M. Fabii Quintiliani institutio oratoriae libri XII. Ad usum antiquitatis amantium edidit, transtulit, adnotationibus criticis atque exegeticis instruxit Helmut Rahn. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., durchgesehene Auflage 1–2, 1988 (Texte zur Forschung 2–3).
- Thukydides, ed. Stuart Jones/Powell, 1942: Thucydidis historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Henricus Stuart Jones. Apparatum criticum correxit et auxit Johannes Enoch Powell. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1–2, 1942 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- UPZ: Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde). Herausgegeben von Ulrich Wilcken. Erster Band. Papyri aus Unterägypten. Zweiter Band. Papyri aus Oberägypten. Berlin: de Gruyter 1, 1927 – 2, 1957.
- Vitae Homeri et Hesiodi, ed. Wilamowitz-Moellendorff, 1916: Vitae Homeri et Hesiodi. In usum scholarum edidit Udalricus de Wilamowitz-Moellendorff. Bonn: Marcus und Weber 1916 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 137).
- Xenophon, Anabasis, ed. Hude, 1931: Xenophontis expeditio Cyri. Ad optimos codices denuo ab ipso collatos recensuit Carolus Hude. Editio stereotypa editionis anni MCMXXXI. Stutgardiae in aedibus Teubneri MCMLXIX (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Xenophon, Kyrupaideia, ed. Bizos/Delebecque, 1, 1972 – 3, 1978: Xénophon: Cyropédie. Texte établie et traduit par Marcel Bizos (livres I–V) et Édouard Delebecque (livres VI–VIII). Paris: Les Belles Lettres 1, 1972; 2, 1973; 3, 1978 (Collection des Universités de France).
- Xenophon, Memorabilia, ed. Hude, 1934: Xenophontis commentarii. Recensuit Carolus Hude. Editio stereotypa editionis anni MCMXXXIV. Stutgardiae in aedibus Teubneri MCMLXXXV (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Xenophon, Oikonomikos, ed. Marchant, 1901/21: Oeconomicus. In: Xenophontis opera omnia. Tomus II. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. C. Marchant. Oxonii e typographico clarendoniano (MCMII), editio altera MCMXXI (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

1.3 Deutsche Literatur

- Goethe, Johann Wolfgang von, Akademie-Ausgabe: Werke Goethes. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Akademie-Verlag 1, 1952 ff.
- Hebel, Johann Peter, Schatzkästlein: Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten. Herausgegeben von Winfried Theiss. Stuttgart: Reclam 1981 (Universal-Bibliothek 142). – 1. Auflage der Anthologie: Tübingen: Cotta 1811.
- Held, Kurt, Die rote Zora: Die rote Zora und ihre Bande. Aarau; Frankfurt am Main; Salzburg: Sauerländer (© 1941), 29. Auflage 1992.
- Keller, Gottfried, Der grüne Heinrich: Der grüne Heinrich. Roman. Vollständige Ausgabe der ersten Fassung (Braunschweig 1854/55), mit dem Text der zweiten Fassung (Stuttgart 1879/80) vom Ende der Jugendgeschichte an. O. O.: Goldmann 1980 (Goldmann Klassiker 7549).
- Kinder- und Hausmärchen: Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe, mit einer Einleitung von Hermann Grimm und der Vorrede der Brüder Grimm zur ersten Gesamtausgabe von 1819. München: Winkler 1949. – Erste Ausgabe: Berlin: Realschulbuchhandlung 1, 1812 – 2, 1815.
- Mann, Thomas, Gesammelte Werke: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt am Main: Fischer (1960), zweite durchgesehene Auflage 1974.
- Schiller, Friedrich, Sämtliche Werke: Schillers Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bänden. In Verbindung mit Richard Fester et al. herausgegeben von Eduard von der Hellen. Stuttgart/Berlin: Cotta [1904–05].

2. Übrige Schriften

- ALAND, KURT/BARBARA ALAND, 1982/89: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1982, © 1981), zweite, ergänzte und erweiterte Auflage 1989.
- ALAND, KURT/BARBARA ALAND, ED. 1–2, 1998: Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV. Die synoptischen Evangelien. 1. Das Markusevangelium. Band 1,1. Handschriftenliste und vergleichende Beschreibung. Band 1,2. Resultate der Kollation und Hauptliste. In Verbindung mit Klaus Wachtel und Klaus Witte herausgegeben von Kurt Aland, Barbara Aland. Berlin/New York: de Gruyter 1–2, 1998 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 26–27).
- ALBERTZ, MARTIN, 1921: Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums. Berlin: Trowitzsch & Sohn 1921.
- BALTZER, KLAUS, 1975: Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1975.
- BARR, DAVID L., 1974: Toward a Definition of the Gospel Genre. A Generic Analysis and Comparison of the Synoptic Gospels and the Socratic Dialogues by Means of Aristotle's Theory of Tragedy. Diss. Florida State University. Ann Arbor: University Microfilms 1974 (Microfilm).
- BAUER-ALAND, 1988: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Von Walter Bauer. 6., völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland. Berlin/New York: de Gruyter 1988.
- BEACH, CURTIS, 1959: The Gospel of Mark. Its Making and Meaning. New York: Harper and Brothers 1959.
- BERGER, KLAUS, 1977/84: Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg: Quelle & Meyer (1977), 2., durchgesehene Auflage 1984 (Uni-Taschenbücher 658).
- BERGER, KLAUS, 1984: Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg: Quelle & Meyer 1984.
- BEST, ERNEST, 1983: Mark. The Gospel as Story. Edinburgh: Clark 1983 (Studies of the New Testament and its World).
- BILEZIKIAN, GILBERT G., 1959: The Gospel of Mark and Greek Tragedy. *Gordon Review* 5, 1959, 79–86.
- BILEZIKIAN, GILBERT G., 1977: The Liberated Gospel. A Comparison of Mark and Greek Tragedy. Grand Rapids: Baker Book House 1977 (Baker Biblical Monograph).
- BLASS, 1896: Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Von Friedrich Blass. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1896.
- BLASS-DEBRUNNER, 1965: Friedrich Blass: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Albert Debrunner. Mit einem Ergänzungsheft von David Tabachowitz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 12. Auflage 1965.
- BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, 1984: Friedrich Blass/Albert Debrunner: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 16., durchgesehene Auflage 1984.
- BOOTHE, BRIGITTE, 1998: Was Patienten ihren Therapeuten erzählen. In: Peter Buchheim et al., ed.: Das Narrativ – aus dem Leben Erzähltes. Berlin etc.: Springer 1998, 85–106 (Lindauer Texte).
- BONSACK, BERNHARD K. A., 1983: Philologische und hermeneutische Exegese. In: Geißer/Mostert, ed. 1983, 65–79.

- BRAUNSCHWEIG, GEORGES-A., 1997: Auschwitz kommt in der Bibel nicht vor – aber heute kann kein Übersetzer an »Auschwitz« vorbeisehen. Gedanken zu Anspruch und Wirklichkeit der neuen Zürcher Übersetzung. *lamed* 3/1997, 8–10.
- BREYTENBACH, CILLIERS, 1984: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie. Zürich: Theologischer Verlag 1984 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 71).
- BREYTENBACH, CILLIERS, 1985: Das Markusevangelium als episodische Erzählung. Mit Überlegungen zum »Aufbau« des zweiten Evangeliums. In: Hahn, ed. 1985, 137–169.
- BRUGMANN, KARL, 1, 1897 – 2/3, 1916: Vergleichende Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre der indogermanischen Sprachen. Strassburg: Trübner, zweite Bearbeitung 1, 1897 – 2/3, 1916 (Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen 1–2/3).
- BRYAN, CHRISTOPHER, 1993: A Preface to Mark. Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings. New York/Oxford: Oxford University Press 1993; paperback 1997.
- BÜHLER, KARL, 1934/82: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena: Fischer 1934. – Ungekürzter Neudruck: Mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz. Stuttgart/New York: Fischer 1982 (Uni-Taschenbücher 1159).
- BULTMANN, RUDOLF, 1921/79: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1921; 2. neubearbeitete Auflage 1931), 9. Auflage 1979 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29).
- BURCH, ERNEST W., 1931: Tragic Action in the Second Gospel. A study in the Narrative of Mark. *Journal of Religion* 11, 1931, 346–358.
- BURKILL, T. ALEC, 1972: New Light on the Earliest Gospel. Seven Markan Studies. Ithaca, New York/London: Cornell University Press 1972.
- BURKILL, T. ALEC, 1972a: The Formation of St. Mark's Gospel. In: Burkill 1972, 180–264.
- CANCIK, HUBERT, 1984: Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie. In: Cancik, ed. 1984, 85–113.
- CANCIK, HUBERT, ED. 1984: Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Tübingen: Mohr Siebeck 1984 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33).
- CARRE, HENRY B., 1928: The Literary Structure of the Gospel of Mark. In: Shirley Jackson Case, ed.: Studies in Early Christianity. New York: Century 1928, 105–126.
- CERFAUX, LUCIEN, 1946/54: «L'aveuglement d'esprit» dans l'évangile de saint Marc. In: Cerfaux 2, 1954, 3–15. – Première édition: *Le Muséon* 59, 1946, 267–279.
- CERFAUX, LUCIEN, 1–2, 1954: Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux, réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Gembloux: Duculot 1–2, 1954 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 6–7).
- COSERIU, EUGENIO, 1952: Sistema, norma y habla. In: Coseriu 1962/73, 11–113. – Original: *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* 9, 113–177, y, en edición independiente, Montevideo 1952. – Deutsche Übersetzung: System, Norm und Rede. In: Coseriu 1962/75, 11–101.
- COSERIU, EUGENIO, 1962/73 UND 1962/75: Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios. Madrid: Gredos (1962), tercera edición revisada y corregida 1973 (Biblioteca Románica Hispánica II. Estudios y ensayos 61). – Deutsche Übersetzung: Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft. 5 Studien. Übersetzt und herausgegeben von Uwe Petersen. München: Fink 1975 (Internationale Bibliothek für allgemeine Linguistik 2).
- CREMER-KÖGEL, 1915: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. Von Hermann Cremer. Zehnte, völlig durchgearbeitete und vielfach veränderte Auflage herausgegeben von Julius Kögel. Gotha: Perthes 1915.

- DEISSMANN, ADOLF, 1908/23: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellinistisch-römischen Welt. Tübingen: Mohr Siebeck (1908), vierte, völlig neubearbeitete Auflage 1923.
- DIBELIUS, MARTIN, 1919/71: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen: Mohr Siebeck (1919; neue Bearbeitung 1933), 6. Auflage 1971; 3. photomechanischer Nachdruck der dritten Auflage mit einem erweiterten Nachtrag von Gerhard Iber, herausgegeben von Günter Bornkamm.
- DIHLE, ALBRECHT, 1983: Die Evangelien und die griechische Biographie. In: Stuhlmacher, ed. 1983, 383–412.
- DIJK, TEUN A. VAN, 1978/80: Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung. Deutsche Übersetzung von Christoph Saurer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980. – Original: Tekstwetenschap. Een interdisciplinaire inleiding. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum 1978.
- DNP: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart/Weimar: Metzler 1, 1996ff.
- DOBSCHÜTZ, ERNST VON, 1928: Zur Erzählerkunst des Markus. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27, 1928, 193–198.
- DORMEYER, DETLEV, 1989: Evangelium als literarische und theologische Gattung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989 (Erträge der Forschung 263).
- DSCHULNIGG, PETER, 1984: Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1984 (Stuttgarter Biblische Beiträge 11).
- DUDEN GRAMMATIK, 1995: Duden. Grammatik der deutschen Sprache. Herausgegeben und bearbeitet von Günther Drosdowski in Zusammenarbeit mit Peter Eisenberg, Hermann Gelhaus, Helmut Henne, Horst Sitta und Hans Wellmann. Mannheim etc.: Dudenverlag, 5., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1995 (Duden 4).
- DUWb, 1989: Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Herausgegeben und bearbeitet vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung von Günther Drosdowski. Mannheim etc.: Dudenverlag, 2., völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage 1989.
- DWb, 1, 1854 – 16, 1954: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (16 Bde.). Leipzig: Hirzel 1, 1854 – 16, 1954. – Fotomechanischer Nachdruck (33 Bde.): München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1991.
- EHlich, KONRAD, ED. 1980: Erzählen im Alltag. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 323).
- ELLIOTT, J. K., ED. 1993: The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies. Leiden/New York/Köln: Brill 1993 (Novum Testamentum. Supplements 71).
- ELLIS, E. EARLE, 1992: Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums. Übersetzt von Patrizia Ricotta. In: Mayer, ed. 1992, 195–212. – Englische Fassung: The Date and Provenance of Mark's Gospel. In: F. van Segbroeck et al., ed.: The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck. Leuven 1992, 801–815 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 100).
- ERNST, JOSEF, 1981: Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst. Regensburg: Pustet 1981 (Regensburger Neues Testament).
- EWNT: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (3 Bde.). Herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer (1980–83), zweite, verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen 1992.

- FENDLER, FOLKERT, 1991: Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (Göttinger theologische Arbeiten 49).
- FISCHER, BONIFATIUS, 1989: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. II. Varianten zu Markus. Freiburg im Breisgau: Herder 1989 (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 15).
- FLEISCHER, WOLFGANG/GEORG MICHEL ET AL., 1975: Stilistik der deutschen Gegenwartssprache. Von Wolfgang Fleischer und Georg Michel unter Mitarbeit von Rosmarie Gläser, Wolfgang Heinemann, Ursula Kändler, Günter Starke. Leipzig: Bibliographisches Institut 1975.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, 1982/83: Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu. Historisch-kritische und pragmatische Exegese. Eine kritische Sichtung. In: Frankemölle 1983, 19–49. – Zuerst in: *New Testament Studies* 28, 1982, 61–90.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, 1983: Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese. Mainz: Grünewald 1983.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, 1988/94: Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1988), zweite, aktualisierte, stark erweiterte und durchgesehene Auflage 1994 (Stuttgarter Biblische Beiträge 15).
- FRICKENSCHMIDT, DIRK, 1997: Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst. Tübingen/Basel: Francke 1997 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 22).
- GEISSER, HANS FRIEDRICH/WALTER MOSTERT, ED. 1983: Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1983.
- GEORGES, 1992: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch (2 Bde.). Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von Karl Ernst Georges. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges. Hannover: Hahnsche Buchhandlung; Nachdruck 1992.
- GLOBE, ALEXANDER, 1982: The Caesarean Omission of the Phrase 'Son of God' in Mark 1.1. *Harvard Theological Review* 75/2, 1982, 209–218.
- GNILKA, JOACHIM/HANS PETER RÜGER, ED. 1985: Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposion 1984. Bielefeld: Luther-Verlag 1985 (Texte und Arbeiten zur Bibel 2).
- GNILKA, JOACHIM, 1, 1978 – 2, 1979: Das Evangelium nach Markus. Zürich etc.: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1, 1978 – 2, 1979 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2/1–2).
- GOULD, EZRA P., 1896: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark. Edinburgh: Clark 1896; seventh impression 1932 (The International Critical Commentary).
- GUELICH, ROBERT, 1989: Mark 1–8:26. Dallas, Texas: Word 1989 (Word Biblical Commentary 34 A).
- GUELICH, ROBERT, 1983: The Gospel Genre. In: Stuhlmacher, ed. 1983, 183–220.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH, 1980: Erzählen in der Literatur – Erzählen im Alltag. In: Ehlich, ed. 1980, 403–419.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH, 1982: Über den Ort der Narration in narrativen Gattungen. In: Lämmert, ed. 1982, 202–217.
- HAENCHEN, ERNST, 1966/68: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. Berlin: de Gruyter, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage 1968. – Erstausgabe: Berlin: Töpelmann 1966 (Sammlung Töpelmann. Hilfsbücher 6).

- HAHN, FERDINAND, ED. 1985: Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung. Übersetzungen von Brigitte Huber. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985 (Stuttgarter Bibelstudien 118/119).
- HATCH-REDPATH, 1897: A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Oldest Testament (Including the Apocryphal Books). By Edwin Hatch and Henry Redpath. Oxford: Clarendon Press 1897, Supplement 1906. – Unveränderter Nachdruck: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1975.
- HAWKINS, JOHN C., 1899/1909: *Horae Synopticae*. Contributions to the Study of the Synoptic Problem. Oxford: Clarendon (1899), second edition, revised and supplemented 1909. – Reprint: Grand Rapids, Michigan: Baker 1968.
- HEAD, PETER M., 1991: A Text-Critical Study of Mark 1.1: 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'. *New Testament Studies* 37/4, 1991, 621–29.
- HEINEMANN, WOLFGANG, 1975: Das Problem der Darstellungsarten. In: Fleischer/Michel et al. 1975, 268–300.
- HEMPFER, KLAUS W., 1973: Gattungstheorie. Information und Synthese. München: Fink 1973 (Uni-Taschenbücher 133; Information und Synthese 1).
- HENGEL, MARTIN, 1971: Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina. In: Gert Jeremias et al., ed.: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, 157–184.
- HENGEL, MARTIN, 1983: Probleme des Markusevangeliums. In: Stuhlmacher, ed. 1983, 221–265.
- HENGEL, MARTIN, 1984: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums. In: Cancik, ed. 1984, 1–45.
- HENGEL, MARTIN, 1984a: Die Evangelienüberschriften. Vorgetragen am 18. Oktober 1981. Heidelberg: Winter Universitätsverlag 1984 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1984, 3).
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED, 1796: Christliche Schriften. Zweite Sammlung. In: Herder: SW 19, 135–252.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED, SW: Herders Sämtliche Werke (33 Bde.). Herausgegeben von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1877–1913.
- HIMMIGHÖFER, TRAUDEL, 1995: Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie. Mainz: von Zabern 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 154).
- HJELMSLEV, LOUIS, 1943/74: Prolegomena zu einer Sprachtheorie. Übersetzt von Rudi Keller, Ursula Scharf und Georg Stötzel. München: Hueber 1974 (Linguistische Reihe 9). – Dänisches Original: Omkring sprogteoriens grundlæggelse. København: Lunos 1943. – Englische Übersetzung: Prolegomena to a Theory of Language. Translated by Francis J. Whitfield. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, revised English edition 1961, second printing 1963.
- HJELMSLEV, LOUIS, 1963/68: Die Sprache. Eine Einführung. Aus dem Dänischen übersetzt, für deutsche Leser eingerichtet und mit einem Nachwort versehen von Otmar Werner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. – Dänisches Original: Sproget. En introduktion. København: Berlingske 1963 (Berlingske Leksikon Bibliotek 21).
- HUMBOLDT, WILHELM VON, 1799: Aesthetische Versuche. Erster Theil. Ueber Goethes Hermann und Dorothea. In: Humboldt: GS 2, 1904, 113–323. – Erster Druck: Wilhelm von Humboldt's Ästhetische Versuche. Erster Theil. Über Göthe's Hermann und Dorothea. Braunschweig: Vieweg 1799.
- HUMBOLDT, WILHELM VON, GS: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band 1–9 und 13. Werke. Herausgegeben

- von Albert Leitzmann. Band 10–12. Politische Denkschriften. Herausgegeben von Bruno Gebhardt. Band 14–15. Tagebücher. Herausgegeben von Albert Leitzmann. Band 16–17. Politische Briefe. Herausgegeben von Wilhelm Richter. Berlin: Behr 1903–36. – Photomechanischer Nachdruck: Berlin: de Gruyter 1968.
- IDIOTIKON, SCHWEIZERISCHES: Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache (9 Bde.). Gesammelt auf Veranstaltung der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich unter Beihilfe aus allen Kreisen des Schweizervolkes. Frauenfeld: Huber 1881ff.
- IJERSEL, BAS[TIAN MARTINUS FRANCISCUS] VAN, 1986/93: Markus. Kommentar. Die Übersetzung besorgte Alfred Suhl. Düsseldorf: Patmos 1993. – Niederländisches Original: Marcus. Bostel: Katholieke Bijbelstichting 1986 (Belichting van het bijbelboek).
- JAKOBSON, ROMAN, 1921/72: Noweischaja russkaja poesija/Die neueste russische Poesie. Erster Entwurf. Victor Chlebnikov. In: Stempel, ed. 1972, 18–135. – Als Vortrag für den Moskauer Linguistischen Kreis 1919 entstanden. – Erste russische Ausgabe: Prag 1921.
- JAKOBSON, ROMAN, 1934/72: Co je poezie?/Was ist Poesie? In: Stempel, ed. 1972, 392–417. – Als Referat im Prager Kunstzentrum und Künstlertreffpunkt »Mánes« vorgetragen. Tschechisch zuerst veröffentlicht in der Prager Zeitschrift *Volné smery* 1933–34, 229–239. – Übersetzung auch in: Jakobson 1979, 67–82.
- JAKOBSON, ROMAN, 1960: Linguistics and Poetics. In: Thomas A. Sebeok, ed.: *Style in Language*. New York: Wiley 1960, 350–377. – Verfasst als *Closing Statement* der Tagung von 1958. – Deutsche Übersetzung von Tarcisius Schelbert: *Linguistik und Poetik*. In: Jakobson 1979, 83–121.
- JAKOBSON, ROMAN, 1979: *Poetik*. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Herausgegeben von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. [Frankfurt am Main]: Suhrkamp (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 262).
- JÜLICHER, ADOLF, 1903: Art. Marcus im NT. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 12, 1903, 288–297.
- KIECKERS, ERNST, 1927: Sprachwissenschaftliche Miscellen V. Tartu (Dorpat): Mattiesen 1927 (Acta et commentationes Universitatis Tartuensis [Dorpatensis]. B Humaniora XI.3).
- KIILUNEN, JARMO, 1985: Die Vollmacht im Widerstreit. Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1 – 3,6. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1985 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum 40).
- KLEIN, KLAUS-PETER, 1980: Erzählen im Unterricht. Erzähltheoretische Aspekte einer Erzähldidaktik. In: Ehlich, ed. 1980, 263–295.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, 1983: Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium. *New Testament Studies* 29, 1983, 145–166.
- KÖRTE, ALFRED, 1925: Die hellenistische Dichtung. Leipzig: Kröner [1925] (Kröners Taschenausgabe 47).
- KUHN, HEINZ-WOLFGANG, 1971: Ältere Sammlungen im Markusevangelium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 8).
- KÜMMEL, WERNER GEORG, 1963/73: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg: Quelle & Meyer (12. Auflage 1963 = Neubearbeitung des Feine-Behm), 18., durchgesehene und durch einen Literaturnachtrag ergänzte Auflage der völligen Neubearbeitung von 1973 [o. J.].
- LAMARCHE, PAUL, 1996: Évangile de Marc. Commentaire. Paris: Gabalda 1996 (Études bibliques. Nouvelle Série 33).
- LÄMMERT, EBERHARD, ED. 1982: Erzählforschung. Ein Symposium. Stuttgart: Metzler 1982 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 4).
- LANG, FRIEDRICH GUSTAV, 1977: Kompositionsanalyse des Markusevangeliums. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, 1977, 1–24.
- LAW, 1965: *Lexikon der Alten Welt*. Herausgegeben von Carl Andresen et al. Zürich und München: Artemis 1965; unveränderter Nachdruck 1990.

- LEHMANN, JOHANN AUGUST OTTO LEOPOLD, 1852: Goethe's Sprache und ihr Geist. Berlin: Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt 1852.
- LESKY, ALBIN, 1957/71: Geschichte der griechischen Literatur. Bern: Francke (1957/58), dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1971. – Unveränderter photomechanischer Nachdruck: München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993 (dtv wissenschaft 4595).
- LEVINE, LEE I., 1987: The Second Temple Synagogue: The Formative Years. In: Levine, ed. 1987, 7–31.
- LEVINE, LEE I., 1996: The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered. *Journal of Biblical Literature* 115/3, 1996, 425–448.
- LEVINE, LEE I., ED. 1981: Ancient Synagogues Revealed. Jerusalem: Israel Exploration Society 1981.
- LEVINE, LEE I., ED. 1987: The Synagogue in Late Antiquity. Philadelphia, Pennsylvania: American Schools of Oriental Research 1987 (A Centennial Publication of The Jewish Theological Seminary of America). – Papers from a conference sponsored by the Center for Synagogue Studies, The Jewish Theological Seminary of America and held at the Seminary Oct. 21–24, 1984.
- LEXER, 1, 1872 – 3, 1878: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Von Matthias Lexer. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Bencke-Müller-Zarncke. Leipzig: Hirzel 1, 1872 – 3, 1878. – Reprografischer Nachdruck: Stuttgart: Hirzel 1970.
- LOHMEYER, ERNST, 1937/67: Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt von Ernst Lohmeyer. Nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Ausgabe mit Ergänzungsheft (herausgegeben von Gerhard Saß). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1937), 17. Auflage [8. Auflage dieser Bearbeitung] 1967 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/2).
- LOUW/NIDA, 1988: Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains. Johannes P. Louw (editor), Eugene A. Nida (editor), Rondal B. Smith (part-time editor), Karen A. Munson (associate editor). Volume 1. Introduction & Domains. Volume 2. Indices. New York: United Bible Societies 1988.
- LSJ, 1940/68: A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. With a Supplement 1968, edited by E. A. Barber. Oxford: Clarendon Press (1843), new (ninth) edition completed 1940; impression 1994.
- LÜHRMANN, DIETER, 1977: Biographie des Gerechten als Evangelium. Vorstellungen zu einem Markuskommentar. *Wort und Dienst* 14, 1977, 25–50.
- LÜHRMANN, DIETER, 1987: Das Markusevangelium. Tübingen: Mohr Siebeck 1987 (Handbuch zum Neuen Testament 3).
- LUTHER, MARTIN, BoA: Luthers Werke in Auswahl [Bonner Ausgabe]. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. Berlin: de Gruyter (fünfte, verb. Auflage 1959–66), sechste, durchgesehene Auflage 1967; photomechanischer Nachdruck 1983 (Studienausgabe). – Erste Auflage im Verlag Marcus & Weber, Bonn 1, 1912 – 3, 1913.
- LUTHER, MARTIN, WA: D. Martin Luthers Werke [Weimarer Ausgabe]. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1, 1883 ff. – WA.DB: Die Deutsche Bibel [1522–1546]. Weimar 1, 1906 – 12, 1961. – Photomechanischer Nachdruck: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz.
- LUTHER, MARTIN, 1530: Ein sendbrief D. M. Luthers. Von Dolmetzschenn und Fürbit der heiligenn. [Nürnberg] M.D.XXX. – Werkausgaben: BoA 4, 179–193. WA 30/II, 627–646 (ed. F. Herrmann/O. Brenner), mit Revisionsnachtrag (RN).
- LUZ, ULRICH, 1, 1985 – 3, 1997: Das Evangelium nach Matthäus. Zürich etc.: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1, 1985 – 3, 1997 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1–3).

- LUZ, ULRICH, 1980: Markusforschung in der Sackgasse? *Theologische Literaturzeitung* 105, 1980, 641–655.
- MA'OZ, Z., 1981: The Synagogue of Gamla and the Typology of Second-Temple Synagogues. In: Levine, ed. 1981, 35–41.
- MATEOS, JUAN/FERNANDO CAMACHO, 1, 1993: El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético. Vol. 1. Córdoba: El Almendro 1993.
- MAYER, BERNHARD, ED. 1992: Christen und Christliches in Qumran? Regensburg: Pustet 1992 (Eichstätter Studien 32).
- METZGER, BRUCE MANNING, 1971/94: A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition) by Bruce M. Metzger. On behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994. – First edition: London / New York: United Bible Societies 1971.
- MEURER, SIEGFRIED, ED. 1993: Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993 (Bibel im Gespräch 1).
- MOULTON, JAMES HOPE, 1908/11: Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Auf Grund der vom Verfasser neu bearbeiteten 2. englischen Auflage übersetzte deutsche Ausgabe. Heidelberg: Winter 1911 (Indogermanische Bibliothek. I/1. Grammatiken 9).
- MOULTON-HOWARD-TURNER, 1, 1908 – 4, 1976: A Grammar of New Testament Greek. 1. Prolegomena, by James Hope Moulton (1906, third edition 1908); 2. Accidence and Word-Formation, by J. H. Moulton and Wilpert Francis Howard (2/1, 1919; 2/2, 1920; 2/3, 1929); 3. Syntax, by Nigel Turner (1963); 4. Style, by Nigel Turner (1976). Edinburgh: Clark 1, 1906/08 – 4, 1976. – 1. Prolegomena in deutscher Übersetzung: Moulton 1911. – Moulton-Turner 4, 1976, 11–30, erneut in: Elliott, ed. 1993, 216–237: The Style of Mark.
- MÜLLER, PETER, 1995: »Wer ist dieser?« Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer: Neukirchener 1995 (Biblisch-theologische Studien 27).
- NIDA, EUGENE A., 1964: Toward a Science of Translating. With special reference to principles and procedures involved in bible translating. Leiden: Brill 1964.
- NORD, CHRISTIANE, 1989: Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetzungstypologie. *Lebende Sprachen* 34, 1989, 100–105.
- NORDEN, EDUARD, 1898/1915: Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Stuttgart/Leipzig: Teubner (1898), zehnte Auflage 1995; Neudruck der dritten Auflage von 1915.
- NORDEN, EDUARD, 1955/66: Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen. In: Norden 1966, 286–313. – Vorgetragen in der Gesamtsitzung der Berliner Akademie am 25. Oktober 1923. – Postum herausgegeben von Johannes Stroux. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst Jg. 1954, Nr. 1. Berlin 1955.
- NORDEN, EDUARD, 1966: Kleine Schriften zum klassischen Altertum. Herausgegeben von Bernhard Kytzler. Berlin: de Gruyter 1966.
- O'CALLAGHAN, JOSÉ, 1972: ¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran? *Biblica* 53, 1972, 91–100.
- PAPE, 1, 1842 – 2, 1843: Handwoerterbuch der Griechischen Sprache. Von W. Pape. Braunschweig: Vieweg 1, 1842 – 2, 1843.
- PASSOW, 1/1, 1841 – 2/2, 1857: Handwörterbuch der griechischen Sprache. Begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost et al. Leipzig: Vogel, fünfte Auflage 1/1, 1841 – 2/2, 1857.

- PAUL, 1992: Hermann Paul: Deutsches Wörterbuch. 9., vollständig bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel unter Mitarbeit von Heidrun Kämper-Jensen. Tübingen: Niemeyer 1992.
- PESCH, RUDOLF, 1, 1976/89 – 2, 1977/91: Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar von Rudolf Pesch. Freiburg: Herder (1, 1976; 2, 1977), 1, fünfte Auflage 1989; 2, vierte Auflage 1991 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II 1–2).
- PRE: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. [Begründet von August F. Pauly.] Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1, 1894 ff. – PRE.S: Supplementbände 1, 1903 ff.
- QUASTHOFF, UTA M., 1980: Erzählen in Gesprächen. Linguistische Untersuchungen zu Strukturen und Funktionen am Beispiel einer Kommunikationsform des Alltags. Tübingen: Narr 1980 (Kommunikation und Institution 1).
- REGUL, JÜRGEN, 1969: Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg: Herder 1969 (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6).
- REISER, MARIUS, 1984: Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur. Tübingen: Mohr Siebeck 1984 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 11).
- REISER, MARIUS, 1999: Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90, 1999, 1–27.
- REISER, MARIUS, 2001: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung. Paderborn etc.: Schöningh 2001 (Uni-Taschenbücher 2197).
- REISS, KATHARINA, 1969/81: Textbestimmung und Übersetzungsmethode. Entwurf einer Texttypologie. In: Wilss, ed. 1981, 76–91. – Zuerst in: *Ruperto-Carola. Zeitschrift der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg* XX/46 (1969) 69–75.
- REISS, KATHARINA, 1971: Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen. München: Hueber 1971 (Hueber Hochschulreihe 12).
- REISS, KATHARINA, 1976: Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text. Heidelberg: Groos, 3., unveränderte Auflage 1993. – Erste Auflage im Scriptor Verlag Kronberg/Ts. 1976 (Monographien Literatur + Sprache + Didaktik 11).
- REISS, KATHARINA, 1983: Adequacy and Equivalence in Translation. *The Bible Translator* 34/3, 1983, 301–308.
- REISS, KATHARINA/HANS JOSEF VERMEER, 1984/91: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen: Niemeyer (1984), 2. Auflage 1991 (Linguistische Arbeiten 147).
- REISS, KATHARINA, 1985: Was heißt Übersetzen? In: Gnllka/Rüger, ed. 1985, 33–47.
- REISS, KATHARINA, 1995: Grundfragen der Übersetzungswissenschaft. Wiener Vorlesungen. Herausgegeben von Mary Snell-Hornby und Mira Kadric. Wien: WUV-Universitätsverlag 1995 (WUV-Studienbücher Geisteswissenschaften 1).
- RGG, 1, 1957 – 7, 1965: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen et al. herausgegeben von Kurt Galling. Tübingen: Mohr Siebeck 1, 1957 – 7, 1965. – Ungekürzte Studienausgabe 1986.
- RIDDLE, DONALD W., 1939: The Gospels. Their Origin and Growth. Chicago: University of Chicago Press 1939.
- ROBBINS, VERNON K., 1984: Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark. Philadelphia: Fortress 1984.
- ROBINSON, JOHN A. T., 1976/86: Wann entstand das Neue Testament? Aus dem Englischen übertragen von Johannes Madey. Paderborn: Bonifatius; Wuppertal: Brockhaus 1986. – Original: Redating the New Testament. London: SCM 1976/81.

- ROSENZWEIG, FRANZ, 1926/84: Die Schrift und Luther. In: Rosenzweig: GS III 749–772. – Zuerst als Broschüre bei Lambert Schneider (1926), dann in »Die Schrift und ihre Verdeutschung« (1936) und in »Kleinere Schriften« (1937).
- ROSENZWEIG, FRANZ, GS: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I. Briefe und Tagebücher (1–2, 1979). II. Der Stern der Erlösung (4. Auflage 1976). III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (1982). IV. Sprachdenken (1–2, 1984). Dordrecht etc.: Martinus Nijhoff Publishers 1984.
- RÜEGGER, HANS-ULRICH, 1992: »StudentInnen« – Probleme sprachlicher Gleichbehandlung der Geschlechter. *Arbeitsblätter für ethische Forschung* Nr. 27, April 1992, 46–69.
- RÜGER, HANS PETER, 1984: Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium. In: Cancik, ed. 1984, 73–84.
- SAUSSURE, FERDINAND DE, CLG, ED. DE MAURO, 1916/90: Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Séchehay avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916). Édition critique préparée par Tullio de Mauro. Postface de Louis-Jean Calvet. Les notes et les commentaires de Tullio de Mauro ont été traduits de l'italien par Louis-Jean Calvet. Paris: Payot (© 1972) 1990 (Bibliothèque scientifique Payot).
- SCHENKE, HANS-MARTIN/KARL MARTIN FISCHER, 1979: Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. 2. Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften. Gütersloh: Mohn 1979.
- SCHENKE, LUDGER, 1986: Der Aufbau des Markusevangeliums – ein hermeneutischer Schlüssel? *Biblische Notizen* 32, 1986, 54–82.
- SCHENKE, LUDGER, 1988: Das Markusevangelium. Stuttgart: Kohlhammer 1988 (Urban-Taschenbücher 405).
- SCHILLER/LÜBBEN, 1, 1875 – 6, 1881: Mittelniederdeutsches Wörterbuch. Von Karl Schiller und August Lübben. Bremen: Kühtmann 1, 1875 – 5, 1880; Bremen: Fischer 6, 1880 (Nachtrag).
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, 1805, 1809, 1810: »Zur Hermeneutik 1805 und 1809«. Die Aphorismen von 1805 und 1809/10. In: Schleiermacher HK 27–50.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, 1813: Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens. Vorgelesen [in der Koeniglichen Akademie der Wissenschaften] den 24. Junius 1813. In: Friedrich Schleiermacher's philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Band. Berlin: Reimer 1838, 207–245 (Friedrich Schleiermacher's saemmtliche Werke III 2). – Auch in: Störig, ed. 1963/69, 38–70.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, 1819, 1822, 1828: »Hermeneutik«. Die kompendienartige Darstellung von 1819 (mit Randbemerkungen von 1828 als Fußnoten und einem Entwurf für die Darstellung des Zweiten Teils III' von 1822). In: Schleiermacher HK 73–110. – Vergleiche die ältere Ausgabe von Friedrich Lücke: Schleiermacher HL. Erneut in Schleiermacher HF.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, 1829: »Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch«. Die Akademiereden von 1829. In: Schleiermacher HK 121–156. – Vergleiche die ältere Ausgabe von L. Jonas: Friedrich Schleiermacher's saemmtliche Werke III 3. Berlin: Reimer 1835, 344–386. Erneut in: Schleiermacher HF 309–346.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, 1832/33: Die Randbemerkungen von 1832/33. In: Schleiermacher HK 157–166.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, HF = HERMENEUTIK, ED. FRANK, 1977: F. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1977), 6. Auflage 1995 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 211). – Abdruck der Erstausgabe von Friedrich Lücke: Schleiermacher HL.

- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, HK = HERMENEUTIK, ED. KIMMERLE, 1959/74: Fr. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg: Winter (1959), zweite, verbesserte und erweiterte Auflage 1974 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1959, Abhandlung 2). – Vorgelegt am 12. November 1958 von Hans-Georg Gadamer.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, HL = HERMENEUTIK, ED. LÜCKE, 1838: Friedrich Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Lücke. Berlin: Reimer 1838 (Friedrich Schleiermacher's saemtliche Werke I 7/2).
- SCHMID, HANS HEINRICH, 1994: Den Leuten aufs Maul sehen? Probleme der Bibelübersetzung. Rede des Rektors anlässlich der 161. Stiftungsfeier der Universität Zürich am 29. April 1994. In: Universität Zürich: Jahresbericht 1993/94, 5–16.
- SCHMIDT, GUSTAV, 1865: Erdichtete Liebesbriefe des 15. Jahrhunderts in niederdeutscher Sprache. *Germania* 10, 1865, 385–394.
- SCHMIDT, KARL LUDWIG, 1919: Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin: Trowitzsch 1919.
- SCHMITTHALS, WALTER, 1979/86: Das Evangelium nach Markus. Gütersloh: Mohn; Würzburg: Echter (1979), 2., berichtigte und ergänzte Auflage 1986 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2/1–2).
- SCHMITZ-BERNING, CORNELIA, 1998: Vokabular des Nationalsozialismus. Berlin/New York: de Gruyter 1998.
- SCHRAGE, WOLFGANG, 1982: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982 (Grundrisse zum Neuen Testament 4).
- SCHWEIZER, EDUARD, 1967/78: Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt von Eduard Schweizer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1967), 15., neu bearbeitete Auflage (5. Auflage dieser Bearbeitung) 1978 (Das Neue Testament Deutsch 1).
- SCHWERTNER, SIEGFRIED M., 1992: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG). Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Berlin/New York: de Gruyter, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage 1992.
- SCHWYZER-DEBRUNNER, 1, 1939 – 4, 1994: Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik. Von Eduard Schwyzer. Erster Band. Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion (1939). Zweiter Band. Syntaktik und syntaktische Stilistik. Vervollständigt und herausgegeben von Albert Debrunner (1950). Dritter Band. Register. Von Demetrius J. Georgacas (1953). Viertes Band. Stellenregister. Hergestellt von Fritz Radt, herausgegeben von Stefan Radt (1971; zweite, erweiterte und verbesserte Auflage 1994). München: Beck 1, 1939 – 4, 1994 (Handbuch der Altertumswissenschaft 2/1/1–4).
- SÖDING, THOMAS, 1995: Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie. In: Söding, ed. 1995, 11–62.
- SÖDING, THOMAS, ED. 1995: Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995 (Stuttgarter Bibelstudien 163).
- STANDAERT, BENOÎT, 1978/84: L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire. Bruges: Zevenkerken (1978), deuxième édition 1984.
- STANDAERT, BENOÎT, 1983/97: L'Évangile selon Marc. Commentaire. Paris: Éditions du Cerf (1983), deuxième édition, revue et augmentée 1997 (Lire la Bible 61 bis).
- STEMPEL, WOLF-DIETER, ED. 1972: Texte der russischen Formalisten. Band 2. Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache. Eingeleitet und herausgegeben von Wolf-Dieter

- Stempel. Anmerkungen und Redaktion: Inge Paulmann. München: Fink 1972 (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste 6/2).
- STOLT, BIRGIT, 1980: Erzählstrukturen der Bibel und die Problematik ihrer Übersetzung. *Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongressberichte* 8, 1980, 312–321. – Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980.
- STÖRIG, HANS JOACHIM, ED. 1963/69: Das Problem des Übersetzens. Herausgegeben von Hans Joachim Störig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1963), 2., durchgesehene und veränderte Auflage 1969 (Wege der Forschung 8).
- STRECKER, GEORG, 1992: Literaturgeschichte des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (Uni-Taschenbücher 1682).
- STUHLMACHER, PETER, ED. 1983: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982. Tübingen: Mohr Siebeck 1983 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28).
- TAYLOR, VINCENT, 1952: The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. London: Macmillan 1952; reprinted 1953. – Second edition 1966.
- THACKERAY, HENRY ST. JOHN, 1909: A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. I. Introduction, Orthography and Accidence. Cambridge: University Press 1909.
- THACKERAY, HENRY ST. JOHN, 1921: The Septuagint and Jewish Worship. The Schweich Lectures 1920. London: Oxford University Press 1921; reprinted by Kraus, München 1980.
- THEISSEN, GERD, 1974: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh: Mohn 1974 (Studien zum Neuen Testament 8).
- THEISSEN, GERD, 1989/92: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2., durchgesehene Auflage 1992 (Studienausgabe). – Erstausgabe 1989 (Novum testamentum et orbis antiquus 8).
- ThWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (10 Bde.). Begründet von Gerhard Kittel. Herausgegeben von Gerhard Friedrich. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, Studienausgabe 1990; unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1, 1933 – 10/2, 1979.
- TROCMÉ, ÉTIENNE, 1963: La formation de l'évangile selon Marc. Paris: Presses Universitaires de France 1963 (Études d'histoire et de philosophie religieuses 57).
- TRÖMEL-PLÖTZ, SENTA, 1978: Linguistik und Frauensprache. *Linguistische Berichte* 57, Oktober 1978, 49–68.
- TURNER, C. H., 1924–28; 1993: Notes on Marcan Usage. In: Elliott, ed. 1993, 3–150. – First in: *Journal of Theological Studies* 25–29, 1924–1928.
- TURNER, NIGEL, 1976/93: The Style of Mark. In: Elliott, ed. 1993, 215–237. – Original in: Moulton-Turner 4, 1976, 11–30.
- VKGNT: Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus. Band 1. In Verbindung mit H. Riesenfeld, H.-U. Rosenbaum, Chr. Hannick, B. Bonsack neu zusammengestellt unter der Leitung von K. Aland. Band 2. Spezialübersichten. In Verbindung mit H. Bachmann und W. A. Slaby herausgegeben von K. Aland. Berlin/New York: de Gruyter 1, 1983; 2, 1978 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 4/1–2).
- VORSTER, WILLEM S., 1981/84: Der Ort der Gattung Evangelium in der Literaturgeschichte. Übersetzung von Cilliers Breytenbach und Lodewijk Visschers. *Verkündigung und Forschung* 29/1, 1984, 2–25. – Erweiterte Fassung des afrikaans Originals: Wat is 'n evangelie? Die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis. Pretoria: Kerkboekhandel 1981.

- VOTAW, CLYDE WEBER, 1915: The Gospels and Contemporary Biographies. *American Journal of Theology* 19, 1915, 45–73. 217–249. – New edition: The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress 1970.
- WAHRIG, 1986: Gerhard Wahrig: Deutsches Wörterbuch. Mit einem »Lexikon der deutschen Sprachlehre«. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit zahlreichen Wissenschaftlern und anderen Fachleuten. München: Bertelsmann (1966), völlig überarbeitete Neuauflage 1986; Lizenzausgabe für die Büchergilde Gutenberg.
- WdG, 1, 1965 – 6, 1977: Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache. Herausgegeben von Ruth Klappenbach und Wolfgang Steinitz. Berlin: Akademie-Verlag 1, 1965 – 6, 1977.
- WEDER, HANS, 1985: Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. Zürich: Theologischer Verlag 1985.
- WEINRICH, HARALD, 1964/94: Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart etc.: Kohlhammer (1964; zweite, völlig neu bearbeitete Auflage 1971), 5. Auflage 1994 (Sprache und Literatur 16).
- WEINRICH, HARALD, 1993: Textgrammatik der deutschen Sprache. Unter Mitarbeit von Maria Thurmair, Eva Breindl, Eva-Maria Willkop. Mannheim etc.: Dudenverlag 1993.
- WEISS, WOLFGANG, 1989: »Eine neue Lehre in Vollmacht«. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums. Berlin/New York: de Gruyter 1989 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52).
- WELLHAUSEN, JULIUS, 1903: Das Evangelium Marci. Übersetzt und erklärt von J. Wellhausen. Berlin: Reimer 1903. – 2. Auflage 1909. – Reprint in: Wellhausen: Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel. Berlin/New York: de Gruyter 1987.
- WELLS, LOUISE, 1998: The Greek language of healing from Homer to New Testament times. Berlin/New York: de Gruyter 1998 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 83).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, 1, 1925 – 2, 1926: Reden und Vorträge. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (1900), vierte umgearbeitete Auflage 1, 1925 – 2, 1926.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, 1926: Die Verklärung Christi (ca. 1923/25). In: ders. 2, 1926, 280–293.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, 1928/69: Geschichte der griechischen Sprache. In: ders. 3, 1969, 461–495. – Vortrag auf der Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner [in Göttingen] am 27. September 1927. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1928.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, 1, 1935 – 6, 1972: Kleine Schriften. Herausgegeben mit Unterstützung der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung / Akademie Verlag 1, 1935 – 6, 1972.
- WILSS, WOLFRAM, ED. 1981: Übersetzungswissenschaft. Herausgegeben von Wolfram Wilss. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 (Wege der Forschung 535).
- WOLF, FRIEDRICH AUGUST, 1807: Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth. *Museum der Alterthums-Wissenschaft* 1, 1807, 1–145.
- WREDE, WILLIAM, 1901: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1901), 4., unveränderte Auflage 1969.
- WYLE, NICLAS VON, TRANSLATIONEN: [Inkunabel der Zentralbibliothek Zürich (AW 201), ohne Titel und Impressum.] – Die erste Translation stammt von 1461, der Abschluß der Sammlung datiert auf das Jahr 1478. – Neuauflage: Niclas von Wyle: Translationen. Herausgegeben durch Adelbert von Keller. Stuttgart 1861 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 57).
- ZUNTZ, GÜNTHER, 1984: Ein Heide las das Markusevangelium. In: Cancik, ed. 1984, 205–222. – Vortrag, gehalten in Tübingen am 15. Oktober 1981.
- ZUNTZ, GÜNTHER, 1984a: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben? In: Cancik, ed. 1984, 47–71.

- ZWICK, REINHOLD, 1989: Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1989 (Stuttgarter Biblische Beiträge 18).
- ZWINGLI, HULDRYCH, Z: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich und mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung herausgegeben von Emil Egli et al. Berlin: Schwetschke 1905; Leipzig: Heinsius 1908 ff.; Zürich: Berichthaus 1959 ff.; Zürich: Theologischer Verlag 1983 ff. (Corpus Reformatorum 88 ff.).
- ZWINGLI, HULDRYCH, 1529: Ein Vorred in die Propheten. In: Das Vierde teyl des alten Testaments. Alle Propheten / vß Ebraischer spraach / mitt guotenn trüwenn vnnd hohem flyß/ durch die Predicanten zuo Zürich / in Tütsch vertolmaetschet. Getruckt zuo Zürich by Christoffel Froschouer / im jar so man zalt M.D.XXIX. – Werkausgabe: Vorrede zur Prophetenbibel (1. März 1529). In: Z 4/2, 283–312.

Register

Stellen

Schriften des Alten Testaments (LXX)		3. Könige (MT 1. Könige)	
<i>Genesis</i>		8,28	47 ⁴⁵
1,1	64 ¹¹³	2. Chronik	
1,1 – 2,3	64 ¹¹³	6,19	47 ⁴⁵
1,3–5	61 ⁹⁶	<i>Tobit</i>	
1,9	42 ¹⁶	2,10	89 ²¹⁷
1,26–27	75 ¹⁵³ , 76 ¹⁵⁷	12,3	89 ²¹⁷
1,27	75 ¹⁵²	3. Makkabäer	
2,3	88 ²⁰⁹	6,23–24	107 ²⁹⁹
2,4	64 ¹¹³	<i>Hiob</i>	
2,23–24	75 ¹⁵⁴	1,1	72 ¹³⁸ , 76 ¹⁵⁷
2,24	75 ¹⁵² , 76 ¹⁵⁷	1,5	96 ²⁵¹
6,5–6	76 ^{155.157}	1,7	96 ²⁵¹
6,9	76 ^{156.157}	4,1	96 ²⁵¹
37,9	63 ¹⁰⁸	<i>Psalmen</i>	
40,8–9	63 ¹⁰⁸	2,7	22 ⁵⁰
41,8	63 ¹⁰⁸	4,2	47 ⁴⁵
<i>Exodus</i>		21,2 (MT 22,2)	22 ⁵¹
20,8–10	88 ²¹⁰	36,12 (MT 37,12)	81 ¹⁷⁶
23,20	22	41,6 (MT 42,6)	107 ³⁰⁶
31,15	88 ²¹¹	41,12 (MT 42,12)	107 ³⁰⁶
32,1	96 ²⁵²	42,5 (MT 43,5)	107 ³⁰⁶
35,1	42 ²⁰	59,5 (MT 60,5)	113 ³³²
35,2	88 ²¹¹	68,21 (MT 69,21)	107 ³⁰⁴
<i>Leviticus</i>		94,7–8 (MT 95,7–8)	112 ³³⁰
5,4	103 ²⁸⁰	<i>Weisheit (Sapientia Salomonis)</i>	
<i>Deuteronomium</i>		16,12	89 ²¹⁷
5,12–14	88 ²¹⁰	<i>Jesus Sirach</i>	
29,3	113 ³³²	18,19	89 ²¹⁷
30,14	109 ³¹³		
<i>Richter</i>			
7,15	63 ¹⁰⁸		

38,7	89 ²¹⁷	22,15	117 ³⁴⁹
<i>Jesaja</i>		23	32 ⁸²
6,10	113 ³³³	26,63	22 ⁴⁹
29,10	113 ³³²	27,1	117 ³⁴⁹
40,3	22	27,7	117 ³⁴⁹
42,1	22 ⁵⁰	28,12	117 ³⁴⁹
51,19	107 ³⁰⁴	28,19	30
56,6–7b	47 ⁴⁶	<i>Markus</i>	
56,7	49 ⁵⁴	1,1	16 ²¹ , 21 ⁴⁸
60,7	47 ⁴⁶	1,1–3	17 ²³ , 21 ⁴⁹
<i>Jeremia</i>		1,1–4	68 ¹²⁷
–	60 ⁹³	1,4	59 ^{89.90}
4,22	103 ²⁸⁰	1,4–6	73 ¹⁴⁵
5,21	110 ³¹⁶	1,4–8	17 ²³
23,28	63 ¹⁰⁸	1,9	59 ⁹⁰
24	31	1,9–14	73 ¹⁴⁵
33 (MT 26)	64 ¹¹³	1,9 – 15,39	17 ²³
33,1 (MT 26,1)	64 ¹¹³	1,11	17 ²⁸ , 22 ^{49.50}
33,20–23 (MT 26,20–23)	60 ⁹⁴	1,14	18 ³²
	64 ¹¹³	1,15	18 ³²
34,2 (MT 27,2)	64 ¹¹³	1,17	77 ¹⁶⁰
<i>Ezechiel</i>		1,20–21	82 ¹⁸⁰
12,2	110 ³¹⁶	1,21ff.	40
<i>Sacharja</i>		1,21	40 ^{8.10} , 41 ^{11.13} , 44, 52, 55,
5,10–11	111 ³²⁵		57 ⁸⁵
<i>Maleachi</i>		1,22	40
3,1	22	1,23	40 ⁸
		1,25	17 ²⁷
		1,27	17 ²⁶
		1,29	40 ⁸ , 44, 50, 57 ⁸⁶
		1,31	90 ²²⁰
		1,32	82 ¹⁸¹
		1,34	17 ²⁷ , 89 ²¹³
Schriften des Neuen Testaments		1,39	40, 41 ¹² , 44, 55
<i>Matthäus</i>		1,41	90 ²²⁰ , 108 ³¹⁰
1,1–17	21 ⁴⁸	1,44	17 ²⁷
6,5	46 ³⁸	2	26 ⁷⁰
12,9	50 ⁵⁹	2–3	97 ²⁵⁴
12,9–10	85 ¹⁹⁸	2,1	52, 55
12,10	75 ¹⁵⁰ , 87 ²⁰⁴	2,1 –3,6	20 ⁴³ , 64 ¹¹³ , 97 ²⁵⁴
12,11–12	74 ¹⁴⁸	2,3–10	73 ¹⁴⁵
12,14	86 ²⁰⁰ , 117 ³⁴⁹	2,5	97 ²⁵⁷
13,15	113 ^{333.336}	2,6	83 ¹⁸³ , 109 ³¹²
16,16	22 ⁴⁹	2,8	97 ²⁵⁷ , 109 ³¹²
18,34	107 ²⁹⁹	2,10	97 ²⁵⁷
22,7	107 ²⁹⁹	2,13	40, 55
		2,14	97 ²⁵⁷

2,16	83 ¹⁸⁴	5,25–34	85 ¹⁹⁷
2,17	38, 57, 97 ²⁵⁷	5,28	89 ²¹⁸
2,18	83 ¹⁸⁵ , 84	5,29	89 ²¹⁷ , 127 ¹⁸
2,19	97 ²⁵⁶	5,34	89 ²¹⁸
2,24	74 ¹⁴⁷ , 83 ¹⁸⁶ , 84 ¹⁹⁰ , 87 ²⁰⁴	5,35–43	85 ¹⁹⁷
2,25	97 ²⁵⁷	5,38–39	57 ⁸⁶
2,26	57 ⁸⁵ ,	5,41	90 ²²⁰
2,27	74 ¹⁴⁷ , 77 ¹⁶⁰ , 92 ²³³	5,43	17 ²⁷
3,1–6	13, 18, 20, 20 ⁴⁴ , 21 ⁴⁶ , 26, 34, 35, 40–41, 53 ⁶⁶ , 59	6,1	43
3,1–5	38 ⁴	6,2	17 ²⁶ , 40, 41 ¹⁴ , 44, 90 ²¹⁹
3,1–3	73 ¹⁴⁵	6,5	89 ²¹⁵
3,1	11, 27 ⁷² , 44, 50 ⁵⁹ , 55, 57 ⁸⁵ , 74 ¹⁴⁹ ,	6,10	57 ⁸⁵
3,2	27 ⁷² , 81 ¹⁷³ , 84 ¹⁹² , 86, 104 ²⁸⁴	6,13	89 ²¹⁶
3,3	27 ⁷² , 92 ²³⁰ , 97 ²⁵⁷ , 100 ²⁶⁷ , 268	6,17–29	17 ²⁴
3,4	27 ⁷² , 89 ²¹⁸ , 92 ²³¹ , 97 ²⁵⁷ , 105 ²⁹⁰ , 291	6,20	79 ¹⁶⁸
3,5	27 ⁷² , 91 ²²⁵ , 92 ²³² , 97 ²⁵⁷ , 107 ³⁰¹ , 115 ³⁴⁴	6,26	107 ³⁰⁶
3,6	20 ⁴² , 26 ⁷¹ , 30, 44, 86, 104 ²⁸⁴ , 113 ³³⁵ , 117, 118 ³⁵⁴ , 119 ³⁵²	6,34	40, 109 ³¹¹
3,7	38, 55	6,52	110 ³¹⁶ , 319, 111 ³²⁴ , 113 ³³⁴ , 335, 336
3,10	89 ²¹⁴	6,52–53	24 ⁵⁸
3,11	30	6,56	89 ²¹⁸
3,12	17 ²⁷	7,2–4	25 ⁶⁴
3,20	57 ⁸⁶	7,7–8	77 ¹⁶⁰
3,27	57 ⁸⁵	7,11	25 ⁶⁴
4	97 ²⁵⁴	7,15–23	77 ¹⁶⁰
4,1	40	7,17	40 ⁹ , 57 ⁸⁵
4,2	97 ²⁵⁵	7,21–22	109 ³¹⁴
4,1–34	97 ²⁵⁴	7,24	57 ⁸⁵
4,3–9	70 ¹³³	7,32–33	90 ²²⁰
4,6	127 ¹⁶	7,36	17 ²⁷
4,9	97 ²⁵⁵	8,2	109 ³¹¹
4,11	97 ²⁵⁵	8,11	80 ¹⁷²
4,13	97 ²⁵⁶	8,17	110 ³¹⁹ , 111 ³²⁴ , 113 ³³⁴ , 335, 336
4,21	97 ²⁵⁵	8,17–18	110 ³¹⁶ , 115 ³⁴¹
4,24	97 ²⁵⁵	8,23	90 ²²⁰
4,26	97 ²⁵⁵	8,25	90 ²²⁰
4,30	97 ²⁵⁵	8,27–29	17 ²⁶
4,41	17 ²⁶	8,29	22 ⁴⁹
5,1–13	25 ⁶⁵	8,30	17 ²⁷
5,21–24	85 ¹⁹⁷	8,31	40
5,23	89 ²¹⁸ , 90 ²²⁰ , 118 ³⁵⁹	8,33	77 ¹⁶⁰
		8,34	92 ²³⁴
		8,35	18 ³²
		8,36–37	77 ¹⁶⁰
		9,7	18 ²⁹
		9,9	17 ²⁷
		9,11–13	17 ²⁴

9,22	109 ³¹¹	14–15	60 ⁹² , 65 ¹¹⁵
9,27	90 ²²⁰	14,1	118 ³⁵⁹ , 119
9,28	40 ⁹ , 57 ⁸⁵	14,9	18 ³²
9,31	40, 77 ¹⁶⁰	14,11	118 ³⁵⁹ , 119
9,36	101 ²⁷²	14,34	107 ³⁰⁶
9,38	73 ¹⁴³	14,49	40
10	97 ²⁵⁴	15,14	103 ²⁸²
10,1	55	14,61	17 ²⁶ , 22 ⁴⁹
10,1–45	97 ²⁵⁴	15,1	117 ³⁵³ , 119
10,2	81 ¹⁷³ , 84 ¹⁹²	15,16	25 ⁶³
10,2–12	79	15,21	73 ¹⁴⁴
10,3	97 ²⁵⁶	16,8	18
10,5	97 ²⁵⁶ , 110 ³²⁰	15,34	22 ⁵⁰
10,6–7	75 ¹⁵²	15,36	73 ¹⁴⁴
10,9	77 ¹⁶⁰	15,39	18
10,11	97 ²⁵⁶	15,40 – 16,8	171
10,14	97 ²⁵⁶		
10,18	97 ²⁵⁶ , 118 ³⁵⁹	<i>Lukas</i>	
10,21	97 ²⁵⁶	1,1–3	70 ¹³⁵
10,23	97 ²⁵⁶	1,1–4	21 ⁴⁸
10,24	55, 97 ²⁵⁶	2,25	72 ¹³⁹
10,27	77 ¹⁶⁰ , 97 ²⁵⁶	4,16–21	43
10,29	18 ³²	4,44	41 ¹²
10,32	17 ²⁵ , 82 ¹⁸² , 97 ²⁵⁶	5,12	79 ¹⁷⁰
10,35	38 ⁵	5,17	89 ²¹⁷
10,36	97 ²⁵⁶	6,6	50 ⁵⁹
10,38	97 ²⁵⁶	6,6–8	77 ¹⁶¹
10,39	97 ²⁵⁶	6,7	80 ¹⁷⁴ , 83 ¹⁸⁸
10,42	97 ²⁵⁶	6,8	100 ²⁶⁶
10,52	89 ²¹⁸	6,11	116 ³⁴⁸
11,11	40 ⁹ , 57 ⁸⁵	7,5	43 ²⁵ , 50
11,15	40 ⁹ , 57 ⁸⁵	8,41	79 ¹⁷⁰
11,17	40, 49 ⁵⁴	9,38	79 ¹⁷⁰
11,18	119	13,10–12	77 ¹⁶²
11,20	127 ¹⁷	13,11	87
11,28	17 ²⁶	13,13	90 ²²¹
11,30	77 ¹⁶⁰	13,14	87
11,31–33	106 ²⁹⁶	14,3	87 ²⁰⁵
12,2	86 ¹⁹⁹	14,10	80 ¹⁷⁴
12,5	80 ¹⁷²	14,21	107 ²⁹⁹
12,14	77 ¹⁶⁰	18,9–14	32 ⁸²
12,35	40	19,2	79 ¹⁷⁰
12,42	25 ⁶³	20,20	81 ¹⁷⁴
13	24	23,50	79 ¹⁷⁰
13,5–37	17 ²⁴		
13,9	44 ²⁸	<i>Johannes</i>	
13,10	18 ³²	5,10–11	91 ²²⁴
13,14	24 ⁵⁹ , 70 ¹³⁴	12,40	113 ³³³ , 336, 114 ³³⁷ , 115 ³⁴³

Apostelgeschichte

9,2 43²⁴
 13,43 43²³, 44²⁹
 16,13 46³⁶
 19,9 113³³⁶
 28,27 113³³⁶

Römerbrief

7,19 103²⁸¹
 9,18 113³³⁶
 11,7 112, 113³³⁶
 11,7–8 113³³², 114
 11,25 113³³², 115³⁴⁵
 13,3 104²⁸⁵, 105²⁸⁷

2. Korintherbrief

3,14 112, 113³³⁶

Galaterbrief

4,10 81¹⁷⁵

Epheserbrief

4,18 115³⁴⁵

Hebräerbrief

3,7–8 112³³⁰
 3,8 113³³⁶
 3,8–9 112³³⁰
 3,13 113³³⁶
 3,15 112³³⁰, 113³³⁶
 4,7 112³³⁰, 113³³⁶

Jakobusbrief

1,19–20 106²⁹⁸
 2,2 43^{21.22}

1. Petrusbrief

3,17 102²⁷⁹

3. Johannesbrief

11 102²⁷⁹

Andere Schriften der Antike

Achilleus Tatios

– 65¹¹⁸, 96²⁴⁸
 2,11,4–8 65¹¹⁵

8,12,1–8 65¹¹⁵

Acta Pauli et Theclae

– 65^{115.117}

Aisopos, Fabulae

34 78¹⁶⁵

Alexanderroman (β-Fassung)

– 96²⁴⁸
 1,1–14 65¹¹⁵

Aristophanes, Lysistrate

1–4 85¹⁹⁵

Aristoteles, Poetik

9, 1451b 34–35 15¹³

Aristoteles, Rhetorik

3,5, 1407a 19–20 9⁸
 3,7, 1408a 10–11 10⁹, 11¹⁰
 3,13–14, 1414a 30 – 1416a 3
 17²³

Chariton, Kallirhoe

1,1,1 95²⁴⁷
 1,3,5 96²⁴⁸

Cicero, De oratore

1,32,144 10⁸

Cicero, Orator

21,70 3⁵
 21,71 10

1. Clemensbrief

– 25
 5 23⁵³
 20,6 42¹⁷, 43²²

Clemens Alexandrinus, Hypotyposeis

6 23⁵⁵

Demetrios, De elocutione

190 65¹¹⁶

Dionysios von Halikarnassos, Lysias

3–4 65¹¹⁶

- Eusebios, Historia ecclesiae*
 3,39,15 23⁵²
 5,8,2–3 23⁵²
 6,14,6 23⁵⁵
- Herodotos, Historiae*
 1,60,4–5 78¹⁶⁴
 1,96,1 72¹³⁷, 78¹⁶⁵
 6,101,2 117³⁵¹
 7,12,1 117³⁵⁰
 7,50,1–51,1 95²⁴³
 9,94,1 107³⁰³
- Hieronymus, Chronicon*
 p. 2,2–15 I¹
- Hieronimus, Epistolae*
 57,5,6–7 I, 53⁵⁴, 115³⁴⁰
- Hieronymus, In Ieremiam*
 5,2,6–7 31⁸⁰
- Hieronymus, Prologus in libro Iob (Vulgata)*
 p. 731,22–23 1¹
- Homer, Odyssee*
 1,1 78¹⁶⁵
- Inschriften*
 CIJ Nr. 726 47⁴⁷
 CIJ Nr. 1404 48⁴⁹
 CIJ Nrn. 1432–33 47⁴⁴
 CIJ Nr. 1440 47⁴⁴
 CIJ Nrn. 1441–44 47⁴⁴
 CIJ Nr. 1449 47⁴⁴
- Irenaios, Adversus haereses*
 3,1,1 23⁵³
- Josephos, Antiquitates Iudaicae*
 14,264 81¹⁷⁵
 16,164 47⁴²
 19,300 45³¹
 19,305 45³¹
- Josephos, Bellum Iudaicum*
 2,285 45³¹
 2,289 45³²
- 7,44 45³¹
- Josephos, Contra Apionem*
 2,175 45³⁰, 46³⁵
- Josephos, Vita*
 277 47³⁹
- Longinos, De sublimitate*
 9,9 61⁹⁸
 15,2 129²²
 25 94²³⁹
 32,5 94²⁴², 127¹⁹
- Lukianos, Demonax*
 – 56⁸²
- Lysias, Orationes*
 1,6–26 65¹¹⁵
 1,9 65¹¹⁶
- Menander, Dyskolos*
 107 95²⁴⁶
 109 95²⁴⁶
- Menander, Epitrepontes*
 252 117³⁵⁰
 257–262 95²⁴⁶
- Menander, Samia*
 245 95²⁴⁶
 253 95²⁴⁶
 256 95²⁴⁶
- Papyri*
 ÄgU.G 4, Nr. 1137, 1–3 42¹⁹
 P. Fouad Nr. 75 (= GPÄ Nr. 90,8–15) 63¹¹²
 P. Par. Nr. 51 (= UPZ Nr. 78,2–17) 63¹⁰⁹, 64¹¹⁴
- Passio Perpetuae et Felicitatis*
 – 65¹¹⁷, 119
 3–10 65¹¹⁵
- Philon, Legatio ad Gaium*
 156–157 46³⁷

Philon, Quod omnis probus liber sit

59 109³¹⁵
 68 94²⁴², 109³¹³
 80–82 45³³, 87²⁰⁸

Philon, Vita contemplativa

30 45³⁰
 32 47⁴¹

Philon, Vita Mosis

2,216 47⁴⁰

Platon, Timaios

77c 127¹⁹
 79a 127¹⁹

Quintilianus, Institutio oratoria

1,4,2 9⁸

Thukydides, Historiae

2,47,4 90²²²
 2,60,1 118³⁵⁷

Vita Homeri Herodotea

4 72¹³⁶

Xenophon, Anabasis

1,1,1 93²³⁷
 4,1,20–22 95²⁴⁴
 5,8,8–9 78¹⁶³

Xenophon, Kyrupaideia

3,2,12 88²¹²
 7,1,37 94²³⁸
 7,2,26 117³⁵⁰
 8,8,14 102²⁷

Xenophon, Memorabilia

2,2,1 56⁸²
 2,4,1 56⁸²
 3,14,4 81¹⁷⁷, 94²⁴¹

Xenophon, Oikonomikos

3,11 102²⁷⁶

Namen (Autoren)

- Aland, Kurt und Barbara 21⁴⁹, 53^{66.68}
 Albertz, Martin 20⁴³, 26^{70.71}

 Baltzer, Klaus 19³⁶
 Balz, Horst 104²⁸³
 Barr, David L. 15¹³
 Bauer, H. E. 45³⁴
 Beach, Curtis 15¹³
 Berger, Klaus 21⁴⁶, 27⁷³
 Best, Ernest 24⁶⁰
 Bilezikian, Gilbert G. 15¹³
 Blass, Friedrich 62^{99.101}
 Boothe, Brigitte 68¹²⁶
 Bonsack, Bernhard 36¹
 Braunschweig, Georges-A. 111³²³
 Breytenbach, Cilliers 15¹³, 27⁷⁵
 Bryan, Christopher 19^{35.37}
 Bühler, Karl 122⁷
 Bultmann, Rudolf 16¹⁶, 20⁴³, 21⁴⁵, 26⁷¹,
 54⁷³, 107³⁰¹
 Burch, Ernest W. 15¹³
 Burkill, T. Alec 92²²⁹

 Camacho, Fernando 24⁶⁰, 92^{228.229.230.231},
 93²³², 126¹³
 Cancik, Hubert 16¹⁸, 20⁴⁰
 Carre, Henry B. 15¹³
 Cerfaux, Lucien 126¹³
 Coseriu, Eugenio 66¹²²

 Debrunner, Albert 62^{99.100.102}
 Deissmann, Adolf 62¹⁰⁷, 63¹¹⁰
 Dibelius, Martin 20⁴², 26⁷¹
 Dihle, Albrecht 19³⁹
 Dijk, Teun A. van 74
 Dobschütz, Ernst von 16¹⁵
 Dormeyer, Detlev 19³⁴
 Dschulnigg, Peter 27⁷⁵, 98²⁶²

 Ellis, E. Earle 23⁵³, 24⁶⁰
 Ernst, Josef 24⁵⁷, 83¹⁸⁷, 84¹⁹⁰
 Euling, Karl 68¹²⁸

 Fendler, Folkert 19^{34.38}, 26⁶⁶
 Fischer, Karl Martin 26⁶⁶
 Frankemölle, Hubert 19³⁴, 27⁷³, 42¹⁸, 44²⁶

 Frickenschmidt, Dirk 19³⁷

 Galling, Kurt 49⁵⁵
 Globe, Alexander 21⁴⁹
 Gnilka, Joachim 22⁵⁰, 24⁵⁷, 26⁶⁸, 52⁶³, 84¹⁸⁹,
 106²⁹³
 Goethe, Johann Wolfgang von 68¹²⁹, 112³²⁹
 Gould, Ezra P. 24⁶⁰, 44²⁸, 52⁶⁴
 Guelich, Robert 19³⁴, 24⁶⁰
 Gumbrecht, Hans Ulrich 74

 Haenchen, Ernst 16¹⁷
 Hawkins, John C. 60⁹¹, 93²³⁵, 94²⁴⁰, 96²⁴⁹
 Head, Peter M. 21⁴⁹
 Hebbel, Johann Peter 98²⁶²
 Heinemann, Wolfgang 73
 Held, Kurt 67¹²³
 Hempfer, Klaus 72
 Hengel, Martin 15¹³, 18³³, 23^{53.54}, 24⁶⁰,
 26^{68.69}, 47^{43.48}
 Herder, Johann Gottfried 15¹¹
 Heyne, Moriz 75¹⁵⁰
 Himmighöfer, Traudel 50⁵⁹
 Hjelmslev, Louis 40⁷
 Humboldt, Wilhem von 68¹³⁰

 Iersel, van 24⁶¹

 Jakobson, Roman 61, 122⁷
 Jülicher, Adolf 16¹⁹, 24⁵⁷

 Keller, Gottfried 73¹⁴², 111³²⁶
 Kieckers, Ernst 95²⁴⁵
 Kiilunen, Jarmo 26⁶⁹
 Klein, Klaus-Peter 67¹²⁴
 Koch, Dietrich-Alex 16²⁰
 Körte, Alfred 95²⁴⁶
 Kuhn, Heinz-Wolfgang 26^{69.70}
 Kümmel, Werner Georg 24⁶¹

 Lamarche, Paul 104²⁸⁶
 Lang, Friedrich Gustav 15¹³, 16²⁰
 Lehmann, Johann 69¹³¹
 Lesky, Albin 65¹¹⁸
 Levine, Lee I. 48^{50.51.52}
 Lohmeyer, Ernst 54⁷⁵, 55⁷⁸

- Lührmann, Dieter 19³⁶, 22⁵⁰, 24⁶¹, 53⁶⁵,
84^{189.190}, 106²⁹⁴
- Luther, Martin 50⁵⁸, 111³²⁵, 112³²⁸
- Luz, Ulrich 26⁶⁸, 27⁷⁴, 32⁸², 86¹⁹⁹
- Mann, Thomas 98²⁶¹
- Ma'oz, Z. 48⁵²
- Mateos, Juan 24⁶⁰, 92^{228.229.230.231}, 93²³²,
126¹³
- Mayer, Bernhard 24⁵⁸
- Metzger, Bruce Manning 21⁴⁹
- Meurer, Siegfried 33⁸⁶
- Moulton, James Hope 97²⁵⁹
- Müller, Peter 16²⁰
- Nida, Eugene I¹
- Nord, Christiane 121²
- Norden, Eduard 147¹, 61⁹⁸
- O'Callaghan, José 24⁵⁸
- Pesch, Rudolf 24⁵⁷, 26⁶⁸, 52⁶³, 83¹⁸⁷, 84¹⁸⁹,
97²⁵⁸, 104²⁸⁴, 106²⁹⁵
- Pesch, Wilhelm 106²⁹⁸
- Pridik, Karl-Heinz 62¹⁰⁶
- Quasthoff, Uta 98²⁶⁰
- Rehkopf, Friedrich 62¹⁰³
- Reiser, Marius 142^{3.4.6.8}, 15¹⁰, 19³⁶, 56⁸¹,
59⁸⁹, 60^{92.93}, 62^{105.107}, 64¹¹⁵, 65^{117.118.119},
66^{120.121}, 73¹⁴⁰, 96²⁴⁸, 100²⁶⁹, 110³¹⁹
- Reiß, Katharina 114³³⁸, 121², 122^{5.7},
123^{8.9.10.11}
- Riddle, Donald W., 15¹³
- Robbins, Vernon K. 20⁴¹, 56⁸¹
- Robinson, John A. T. 24⁶⁰
- Rosenzweig, Franz 121¹
- Rüger, Hans Peter 14⁵
- Säger, Dieter 19³⁷
- Saussure, Ferdinand de 40⁷
- Schenke, Hans-Martin 26⁶⁶
- Schenke, Ludger 16²⁰, 24⁶⁰
- Schiller, Friedrich 85¹⁹⁶
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 12,
23, 85⁶, 97, 407, 107³⁰⁵, 120, 121¹, 122^{4.6}
- Schmid, Hans Heinrich 30⁷⁷
- Schmidt, Gustav 79¹⁶⁷
- Schmidt, Karl Ludwig 16¹⁴, 26^{70.71}, 54⁷²,
55⁸⁰, 111³²⁴, 113³³⁵, 114³³⁷
- Schmidt, Martin Anton 111³²⁴, 113³³⁵,
114³³⁷
- Schmithals, Walter 24⁵⁷, 26⁶⁸, 55⁷⁹, 84^{189.190}
- Schmitz-Berning, Cornelia 32⁸¹
- Schneider, Gerhard 108³⁰⁹
- Schrage, Wolfgang 31⁸⁰, 42^{18.19.20}, 43²¹,
44^{26.29}, 100²⁷⁰, 105²⁸⁹
- Schweizer, Eduard 24⁶⁰, 52⁶³, 84¹⁹⁴, 104²⁸⁶,
108³⁰⁸
- Söding, Thomas 24⁶¹, 25⁶²
- Stählin, Gustav 106²⁹⁸
- Standaert, Benoît 15¹³, 24⁵⁷
- Stolt, Birgit 28⁷⁷
- Strecker, Georg 19³⁴
- Taylor, Vincent 24⁶⁰, 52⁶⁴
- Tesnière, Lucien 36¹
- Thackeray, Henry St. John 96²⁵⁰
- Theißen, Gerd 16²⁰, 20⁴⁴, 24⁵⁷, 27⁷⁶
- Torrey, Charles C. 24⁵⁹
- Trocme, Étienne 92²²⁹
- Trömel-Plötz, Senta 32⁸⁴
- Turner, C. H. 86²⁰¹
- Turner, Nigel 14⁹, 52⁶⁴, 62¹⁰⁴
- Vermeer, Hans J. 121², 122⁵, 123¹⁰
- Vorster, Willem S. 19³⁴
- Votaw, Clyde W. 19³⁵, 56⁸¹
- Walter, Nikolaus 26⁶⁷
- Weder, Hans 32⁸¹
- Weinrich, Harald 74, 69¹³²
- Weiß, Wolfgang 26^{69.71}, 27⁷², 80¹⁷²
- Wellhausen, Julius 44²⁸, 54^{71.75}, 85¹⁹⁷, 86²⁰²,
105²⁸⁸
- Wells, Louise 88²¹², 89²¹⁷, 90²²³, 91²²⁴
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, 14²,
16¹⁸, 95²⁴⁶
- Wolf, Friedrich August 8⁵
- Wrede, William 15¹²
- Wyle, Niclas von 32⁸³
- Zuntz, Günther 16¹⁸, 23⁵⁶, 24⁵⁹, 82¹⁸²
- Zwick, Reinhold 82¹⁷⁸
- Zwingli, Huldrych 24, 50⁵⁹, 51⁶¹

Philologische Begriffe

- Angemessenheit, angemessen 2–3, 8–12, 13, 33, 36, 55, 59, 61, 66, 70, 71, 72, 74, 79, 92, 98, 110, 111, 120–129
- Aorist, aoristisch 37–38, 93, 97, 117
- Art der Rede (literarische Art) 6–7, 15–16, 28, 55–56, 128–129
- Ästhetik, ästhetisch 5, 6, 7, 36, 11, 125
- Asyndeton, asyndetisch 59, 68, 71
- Bedeutung (vgl. Semantik) 4, 39–51, 56–58
- Diachronie, diachron, diachronisch 5, 25–27, 53–54, 55
- Drama, dramatisch 5, 7, 15, 18, 84–85, 94–98
- Durativ, durativisch (vgl. Imperfekt) 93, 117
- Erzählung, erzählen, narrativ 6–7, 15–16, 38, 56, 59–71, 93–98, 128–129
- Gattung 7, 18–20
- Geschichte (Geschehen) 7, 16–18, 128–129
- Grammatik, grammatisch 4, 9, 37–38, 93, 92–99, 118
- Hermeneutik, hermeneutisch 1–3, 8–12, 123
- Historie, historisch (kulturgeschichtlich) 5, 23–25, 29–33, 39–51, 108–116
- Hypotaxe, hypotaktisch 71
- Imperfekt (vgl. Durativ) 97
- Komposition 6, 7, 15–18
- Kotext 9, 57, 64
- Lexem 4, 76–77
- Lexik, lexikalisch 4, 9, 37, 126–128
- Literatur, literarisch 5–7, 28, 55–56, 124, 128–129
- Literarkritik, literarkritisch 27
- Literaturgeschichte, literargeschichtlich 22, 60–61, 75–76
- Metatext 9
- Morphem, morphemisch 4, 37–38, 56, 107, 110
- Norm 66, 71, 102
- Paradigma, paradigmatisch 40, 44, 46–47, 72, 102, 118
- Parataxe, parataktisch 59–71, 128
- Perfekt 30, 37
- Philologie, philologisch 1, 2, 4, 6, 8, 10, 11, 44, 48, 59
- Poesie, poetisch 5–6, 7, 16, 49, 94–95, 122, 128–129
- Poetik, poetologisch 4, 5, 7, 15, 94, 128–129
- Präsens, präsensisch (*praesens pro praeterito*) 91–98
- Präteritum, präterital 38, 91–98
- Pragmatik, pragmatisch 5, 6, 7, 8, 10–11, 20, 29, 36, 70, 80, 121–124
- Protext 9, 120
- Redaktionskritik, redaktionskritisch 27
- Rede (Vollzug einer sprachlichen Handlung) 5
- Rede (vs. Erzählung) 7, 15, 59, 91–97, 128–129
- Referenz, Referent, referenziell 5, 6, 7, 10–12, 22, 29, 31, 36, 37, 38, 40–51, 52, 61, 73, 76, 77, 80, 82–86, 92, 105, 120–124, 127
- Rhetorik, rhetorisch 2–3, 4, 5, 8–11, 70, 128–129
- Richtigkeit/Korrektheit, richtig/korrekt 1–2, 8–12, 33, 49, 77, 78, 104
- Semantik, semantisch (vgl. Bedeutung) 4, 14, 36, 37, 40–51, 74, 76–78, 102, 103, 107
- Sinn 2, 4, 8, 28, 36, 37, 57, 58, 74, 80, 85, 92, 93, 94, 99, 104, 108, 115, 116, 118
- Sprache, sprachlich 1, 4, 9, 13–14, 28–33
- Syntagma, syntagmatisch 40, 44, 46, 52, 53, 55, 76, 81, 91, 102, 109, 116, 117, 118
- Syntaktik, syntaktisch 4, 6, 14, 36, 37, 51, 52, 56, 58–71, 101, 109, 128–129
- Stil, stilistisch 6, 7, 14–15, 20, 28, 29, 37, 38, 56, 58–71, 76, 77, 78, 79, 92–100, 102, 106, 126–129
- Text 5, 9, 13, 120–123
- Textkritik, textkritisch 53–54, 58
- Überlieferungskritik, überlieferungskritisch 27
- Übersetzungstyp 58–59, 121–122, 124

Griechische Wörter und Syntagmen

- ἀγαθὸν ποιεῖν 101–105
 ἀγαθοποιεῖν 101–102
 ἀνὴρ 72, 75–79
 ἄνθρωπος 72–80
 ἢ ἄνθρωπος 78
 ἀφροσύνη 109

 βαπτίζειν 16²², 30–31
 βουλὴν διδόναι 117
 βουλὴν ποιεῖσθαι 117

 γάρ 59, 64¹¹³
 γυνή 75–79

 δέ 59, 64–66
 διδασκαλεῖον 47
 διηγείσθαι 63¹⁰⁸, 95²⁴⁷
 διήγησις 17²³, 63¹⁰⁸, 70¹³⁵, 94²³⁹
 προδιήγησις 17²³
 ἐπιδιήγησις 17²³

 εἰς (mit/ohne Artikel) 51–54
 εἰσελθεῖν (εἰλθεῖν) 37–38, 55⁷⁸, 56–58
 ἐλληνίζειν 9⁸
 ἐρμηνευτής 23⁵²
 εὐαγγέλιον 16²¹, 18^{32.33}, 21⁴⁹

 θεραπεύειν 86–91

 ἰᾶσθαι 89

 καί 14, 58–66, 70
 καλῶς ποιεῖν 103
 κακὸν ἐργάζεσθαι 102²⁷⁸,
 κακὸν πράσσειν 102²⁷⁸, 103, 104²⁸³
 κακὸν ποιεῖν 102–104
 κακοποιεῖν 101–105
 καρδία 108–116

 λέγειν/εἰπεῖν 97²⁵⁴

 μακάριος 32⁸¹

 ξηραίνειν 127

 ὅπως 118
 ὀργή 106–107
 ὀργίζεσθαι 107²⁹⁹
 οὖν 65¹¹⁵

 πάλιν 54–56
 παρατηρεῖν 80–82
 παχυνθῆναι 113^{333.336}
 περίλυπος, -ον 107
 πηροῦν 115³⁴³
 πῆρωσις 115³⁴³
 πλήν 64¹¹³
 πρέπον, τό 10⁹
 προοίμιον 17²³
 προσευχή 46–47, 49⁵⁴
 πῶρος 110
 πωροῦν 110, 112–114
 πώρωσις 108–116
 πῶς 118

 σαββατεῖον 47
 σάββατον 41, 86–88
 σεμνεῖον 47
 σκληροκαρδία 110, 112
 σκληρύνειν 112, 114³³⁷
 σπλαγχνίζεσθαι 108
 — ἐπί 109³¹¹
 συλλυπεῖσθαι 107–108
 συμβούλιον διδόναι 116–117
 συμβούλιον ποιεῖσθαι 117
 συνάγειν 42
 συναγωγή 39–54
 σφῆζειν 89

 τις 72–73
 τυφλοῦν 115³⁴³

 υἱὸς θεοῦ 21⁴⁹

 φαῦλον πράσσειν 102²⁷⁸

 χριστός 16²¹, 21⁴⁹